παιδεια

パイデイア

季刊 1972年 夏 12

特集＝日本的狂気の系譜

高林吟二——日本書紀とサル楽

塚本邦雄——花隠

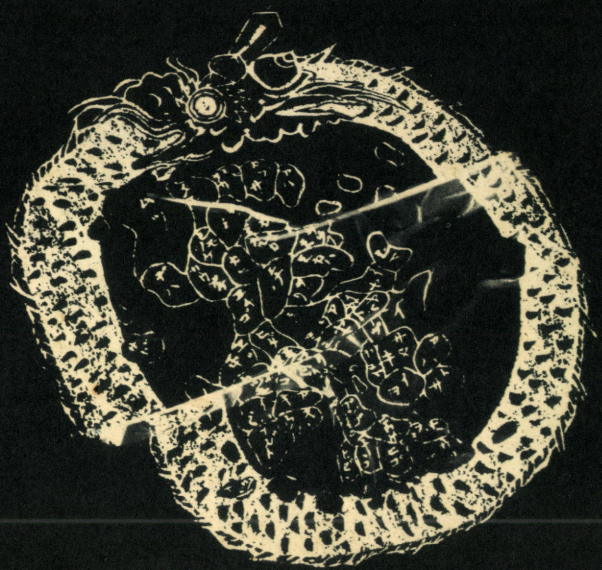
馬場あき子——悪尉の系譜

竹内　健——神字論

笠原伸夫——地獄の見者・一休宗純

森　秀人——われらのうちなる狂気

石崎浩一郎—狂児・織田信長

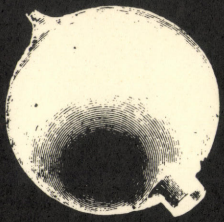


竹内書

竹内選書　七六〇円

アルベール・カミュ回想

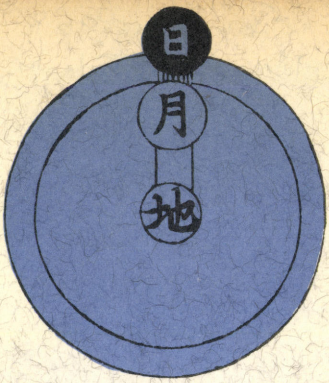
J・グルニエ著
井上究一郎訳



竹内書店

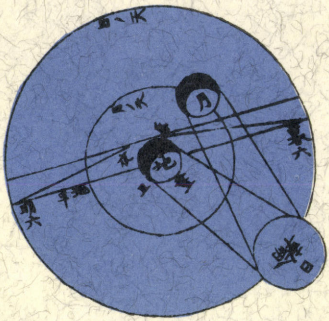
東京都港区北青山2-12-35　電話404-8571

フランス現代の一時期を多くの難問題を一身に背負いつつ生きた作家カミュの、すべての発想、テーマ、夢、苦悩に、師グルニエは細かい網をひろげ、これを慈愛にも似た温い目ですくいあげている。地中海的風土、文化をひっくるめてカミュの全人間を描きだすこの回想録は、カミュの文学的地平を更新するであろう。



特集＝日本的狂気の系譜

パイデイア／12

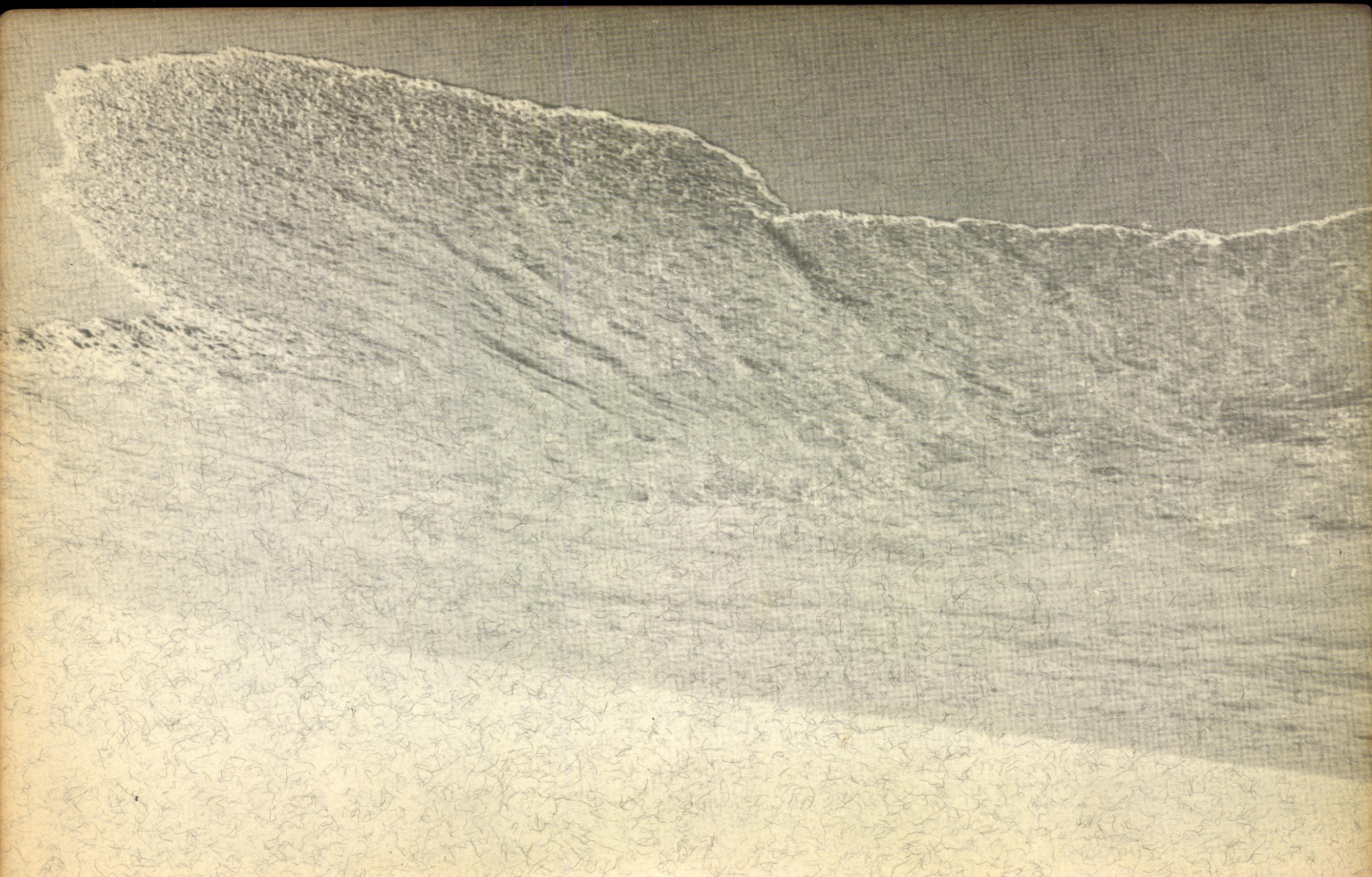


目　次

日本書紀とサル楽——高林吟二　3
悪尉の系譜——馬場あき子　39
われらのうちなる狂気——森秀人　61
地獄の見者・一休——笠原伸夫　77
神字論——竹内健　111
花隠——塚本邦雄　201
狂児・織田信長——石崎浩一郎　171

特集総論：日本的狂気の淵源を探る——竹内健　222
資料：日本起源に関する異説　235
王文化〈抜粋〉——高林吟二　30
超人の論理——鬼塚邦夫　150

デザイン＝山本　貞　フオト＝本橋松二



特集―日本的狂気の系譜

高林吟二日本書紀とサル楽

前篇　天孫の意義

日本書紀に申楽としての記事が登場してくるのは、天武天皇十二年春正月、百寮朝廷拝の時の記事が最初である。「是の日に、小墾田儛（をはりだのまひ）及び高麗、百済、新羅、三国の楽を庭の中に奏る。」とある。古来学者は此の小墾田儛を何の楽であるか解明した人はない。多分外来の舞に対抗して奏せられた日本の倭舞であったらしいと解説するくらいで終る。此の記事を鍵として日本古代の秘密を明らかにして行きたいと思う。

釈記に「兼方按。推古天皇小墾田宮朝所製歟」とある。小墾田儛は聖徳太子作とせられて申楽家秦家一般の伝承である。飯田武郷の通釋には秦氏家系略記と云う古文書より引いて「聖徳太子作二小墾田楽一。授二河勝一奏之。是爲二本朝散楽之權輿一。」とある。武郷自身は小墾田儛が何であったかは知らない。散楽とは唐の散楽と同じ字を借傭した為に混同して困るのだが散楽とはサル楽、申楽、猿楽の事であって、唐の散楽ではない。申楽は推古朝の時、正に確立して居たのだ。申楽とは此の小墾田儛を称すのである。その遺跡（なごり）を見るならばセイナウ舞（細男舞）、翁舞を見るより他には今日では見られない。尤も部分的には能の中にも申楽の遺跡は処々残って居る。

小墾田はオハイダ、またはオハダと読む

小墾田を〃オハリダ〃と読むから解らないのだ。是はオハイダ、又はオハダと読むと解ってくる。神武天皇の条にも榛原という地名をハリハラと読む古書ばかりだが、本当は〃ハ

イバラ〃と読まなければ困る。若桜の朝というのも古来の学者は皆〃ワカサクラの朝〃と読んで居るが、これは〃ワカサの朝〃と読むべきだ。ワカサとは若狭のワカサである。若狭とは涌浅水の事である。神泉の事である。此の神泉の川をワカサ川といい、ワカサ川は別名アリス川ともいうのだ。アヅミ川ともアド川ともアト川ともいうのは皆神泉のワカサの事である。

八幡神の主神は世界人類の父なる神ハダ神である

オハダの宮とはハダ神の宮という事だ。オハダとヤハダとは同語である。ハダ神とは天つ神、祖神（みおやの神）の事である。天の父なる神、天の御中主神である。又我が宿（やど）の神、宿神（しゅくじん）の事である（これは加茂のハダ人（びと）の伝承である）。オと美称を冠して天つ神を呼称して居るのだ。ヤハダというのもヤという神聖美称を付してハダ神の天つ神を呼んで居るのだ。これが今日の八幡神の由来である。八幡神の主神の正体を説明し得た人は古来一人もない。八幡神は宇佐八幡に始まる神の如く日本人は教えられて来ているが、実は世界人類の父なる神、天つ神のハダ神に他ならぬのである。日本国中に牢固として祇園信仰、天神信仰、八幡信仰が保存するのは、太古に此のハダ神の天つ神を信ずる者があったからである。此の天つ神を信ずる者が所謂国つ神達である。ハダ神をヤハダとか、オハダとか尊称して呼んで居た人々である。その人々をハダ人（びと）と称するのだ。秦氏というのは帰化人だと歴史学者は決めて居るが、六世紀頃に渡来してきた秦人はハダの後続部隊であって、ハダ人は朝鮮半島南端に蕃居してB.C.一―二世紀頃から続々日本海を渡って日本列島に入って居るのだ。帰化という語は当らない。

倭奴、委奴、倭の起源

邪馬台国とはヤハダの国であり、ヤマト国ではない

国栖人の巨石崇拝とハダ人のハダ神崇拝

漢や魏の中国人が朝鮮南端に棲む「古朝鮮の遺民」や、日本列島に棲むハダ人を指して「倭奴」とか「委奴」又「倭」と称したのは〝ハダ〟〝ワダ〟の首(はじ)の一字を略称したのである。倭人とは日本人の事となって了って居るが、広開土王の碑文にも見られる如く、朝鮮半島南部には無数の倭人が蕃栖して居たのだ。四世紀頃に日本から何万という軍隊を出兵させられる筈がない。漢江辺まで多数の日本軍が武器食糧まで運んで出兵し得るであろうか。倭軍の大方は恐らく朝鮮南端にまだ残って居た倭人を以て編成されたのであろう。その倭人が倭奴人、ハダ人なのである。邪馬台国というのもヤハダ、ヤヴァタ国の事であろう。ヤマト国ではないだろう。奴国というのも委奴国、ハダ国、アド国の転であろう。三国史記には倭山という地名さえ見出す事が出来る。金錫享博士も夫は御存じないと見える。大倭国という字を使用して居るのは大いなるハダの国という意味である。継体天皇は大和田部の王子である。味真野の辺りには今でも大和田姓の人が多い。

話を元に帰して、小墾田儛と対比する舞は国栖の舞である。国栖人(ぴと)がハダ人と違う点は、吉野の川上や、伊予の大洲にその遺跡を残す巨石崇拝の少彦名命系の種族である。広い意味に於ては同じ天つ神ハダ神の子であり、ハダ人である。国栖人はクツ神（朝鮮古代語、賽神＝KUT）の祭儀の蘁(ひさぎ)でサル楽と同じ儛を舞うのだ。古典に出て居る「口哹を撃ち仰いで咲(わら)う」此の蘁もサル楽の一つだ。国栖人の巨石崇拝に対してハダ人のハダ神崇拝は、水取神事の大嘗祭となって今日迄も遺る日本民族の美風である。水の一滴の中にハダ神の聖霊があって生命の初めとなる大嘗祭の神儀は翁飾りと称してサル楽翁舞の基礎である。盃

を廻す美風が今日も見られる。此の間テレビで見たが、中共の周恩来とアメリカのニクソンが乾盃の水取神事をやって、ハダ人の和合の礼（サルテーション）のサル楽を行なって居るのを見た。

オハダ儛とはハダ神を礼拝するサル楽（礼楽）をいうのである。即ち神楽、神遊びのサラム、サルメをいうのである。ワザ（行為）を以て祝禱（ホギ）する藝、楽招禱（ワザオギ）をいうのである。詞のみにて祝禱（ホギ）する事を言招禱（コトホギ）と称す。此のワザオギの役目の人をサルメの君と称したのだ。サルメの君のサラム、サルタ彦のサラートの起源は遠くセムチックにまで辿れるのである。

天之鈿女命がそのサルメの君であった。天之鈿女命は、神話の中でも最も大事件とされる天之石戸の神遊びを奏した人である。そのサルメの君達の末孫が春日神社の神楽衆となって、神事にワザオギのサル楽を以て奉仕した。オハダ儛は春日神社によって継続したのだ。伊賀のオハダからハダ人の観阿弥、世阿弥起り、竹田の金毘羅神（ハダ神）の八咫鏡（円満井）から金春起り、丹波のオハダ神社から宿の座矢田の本座が生まれた。宿神とはハダ神の事である。秦家の人々は宿神の他は信仰しなかった。春日神社の祭礼は昔はサルの祭と人々は称した。猿沢の池の前でサル楽のセイナウ・オキナ舞は奏せられた。水に対ってサルメのサル楽を奏すのである。猿沢とはサル・スワの転である。スワはシオンの転である。シオンは神泉である。志摩の安乗（あのり）では今日でも太平洋の水に対って、正月二日黎明にサルメのサルテーション、サル楽の翁舞の人形を使って神儀を行うハダ人が居るのだ。

サルメのサル楽は劇でも表現でも、演出でもない

サル楽の発祥

興福寺の薪能はずっと後世の産物だ。サル・シオン、サル・サワとはシオンを礼すという事だ。水の中にハダ神の神体を見立てるからである。小墾田の宮から書紀に登場したサル（礼）の楽は、奈良の猿沢の池の水によって続いて居たのであった。そのハダ人の中から観阿弥、世阿弥、禅竹らの巨匠が出た。〝サル楽の能〟は古代のサル楽の遺風を包蔵する事に於て貴重なものではあるが、能は乱舞（ラップ）であってサル楽の本体ではない。今日では翁一番にサル楽の面影を見るが、その翁も徳川三百年の間に全く形式化して偽装の翁と成り果て、萩原神道、吉田神道に歪曲されてサラムの精神は全く見られない。サルメのサル楽は劇ではない。表現でもなく、演出でもないのだ。只『臼』の披瀝だ。人間の一切のサルテーションもその通りだ。決して演出ではない。『臼』の披瀝だ。譬えば親しき者の二人が路で偶然出会うことがある。思わず「ヤハ」と声が出る。そして思わず両手を出して叉手せんとする。双方から此のサラムがある。サル楽は比処にも発祥しているのだ。『臼』を示すウタとマヒとが比処にある。この蔵がサル楽の基礎である。又譬えば物を忘れて居た事を思い出す。思わず「ヤハ失敗った」と手を打って叫ぶ。サル楽は比処にも発祥して居る。『臼』なる時には必ず「ヤハ」の神聖音が出てくるのだ。また手を打ったり叉手したりするのだ。「チョチ、チョチ、アババ」といって幼児をあやすワザオギがある。是も太古の国栖人の習慣を今日見る事が出来るのだ。世界一難しい言語を使うバスク族という特殊な種族がフランス、スペインの山岳地帯に遺って居る。アルタミーラの洞窟の画は此の人々の祖先が残したものともいわれて居る。そのアルタミーラ洞窟の絵やペシュ・

「東亜古文化研究」より

メルルの洞窟の手形紋を見ると明らかにサル楽をやって居る。両掌を岩壁に刻み付けるのは叉手の礼である。叉手というサラムはナチュラルなままに現れる人類の原則である。彼らも『臼』字の意義を知るハダ人であったらしい。原田淑人氏によれば、バスク族の碑石の記章に図のような巴紋を用いて居るそうだ。

巴紋とはハダ神のマークである。シオンの天神のマーク、ヤハダ神のマークである。祇園神も八幡神もこのマークである。朝鮮蒙古には出土品の中から屢々見受ける事が出来る。大韓民国の国旗にも巴紋は付いて居る。此の巴紋とは『臼』の一露である。神気の一露である。この一露によって産霊(むすび)和合という神秘が成就し、天地人類の和合が成立するのである。サル楽はこの原始神聖の動作なる楽、〃ウタ・マヒ〃によって発祥して居るサラムなのである。聖徳太子も秦の河勝も比の事を知って、その原始神聖動作を揚棄してサル楽を造ったらしいのだから驚かされる。サル楽は「イヤハ」という声に始まり、「イヤハ」という声に終る。夫丈でも驚くべき事である。ヤハの神聖音は敬虔なる神聖原始一音である。推古朝の十二年といえば有名な十七条の憲法の制定せられた年だが、聖徳太子は朝礼の式法を改正したのであった。朝礼と書いて「みかどのいや」というのである。此のイヤということの意味だが、「イヤ」とは感嘆詞である。イヤア、イヤハ、は『臼』を示す時に出る感嘆詞である。イヤア、イヤハという呻吟(ウタ)の声が出てこそサラムになるのである。天地開闢の時に人類の始祖なるハダ神がシオンに於て挙げた最初の声が、此の神聖原始一音のイヤアであったのだ。又人間が天つ神の子たる歓喜を発見し、その栄光を自

覚して法悦の歓喜を示す宗教的奥義の声も「イヤア」である。日本語とは不思議な言葉である。日本語とは正にハダ語である。日本語の神秘は昔では吉備真備も、現代では金田一春彦も日本語の母音の妙味をいって居る。母音の妙味は実に神秘である。

扨この朝礼とは、其の頃上下共に忘れて了った〝宮門の出入の礼〟である。太古は厳粛に守られてあった「両つの手を以て地を押し、両つの脚をもて跪きて、梱を越えて、立ちて行け」という作法である。此の押地の礼とは小墾田儛の翁舞の最初になさるる礼拝のサラムである。サル楽の基本である。聖徳太子は改正するに復古する事を旨としたのである。飯田武郷のいう如き異国の礼を摸倣したのではない。宮門とはハダ神の妙躰、現つ神の宮であるから、その『臼』を示すサラムを要求されたのである。その藝によって自ら『臼』を自覚するからである。真に教育は知識ではなく、只藝によるのである。然し折角聖徳太子によって再興した押地の礼も天武朝に於て又廃止されて了った。其の後は唐の制度に倣って立礼となって了ったのである。現代人はお辞儀する美風さえ廃止するべしという人もある。幾ら廃止を叫んでも太古から持ち続ける跪拝の礼を止める事は決して出来ない。サラムは自然の原則であり、サル楽はその原則の上に発祥するのだ。サル楽では此の押地の礼を左右左の神遊び、神楽ともいい、躰拝とも称す。舞踏ともいうのだ。

扨天孫降臨二代目の皇孫に彦火々出見尊という人がいる。有名な山幸海幸の神話の主人公である。天孫降臨とは何も天から降りてくることではない。朝鮮半島から日本列島に渡来する事である。ハダ人の国津神達を統御せん為、天皇としての使命を帯びて此のハダの

国、大倭に来る事である。其の上陸地は筑紫であった。筑紫では既に漢と往来のある委奴（ワダ）国等あって、後漢の光武帝より金印を付与される程の文明時代であった。天孫降臨の時期も凡そ紀元一世紀前後と見ていいのではないか。夫は扨置いて、二代目皇孫火々出見尊の名の意味から考えてみたい。名がその天孫たる使命と意義とを顕して居るからだ。「火々」とはホッホッである。現代語に訳せばポコッポコッである。「出見」は出水である。神泉の事だ。安曇の事だ。永遠に涌上る泉の滝の象徴たるホホデミノミコトである。この形容が天孫の使命である。涌上る泉即ちホホデミとはシオンの意味である。天孫とはシオンの王者である。シオンの王、祇園天神の子である。エルサレムに居たメルキセデクと同じ意義である。天孫はシオンの王者サラ・サラム即ち平和の君として筑紫に上陸したのであった。神の道の大祭司としてサラムの道一つを携えて上陸したのだった。日本神道とはサラムの道即ち蘂道（げどう）であって、平和の君のサラ・サラムの道である。玉と剣と鏡の三種の神器はそのサラ（王）文化の象徴である。火々出見尊の使命はその名の通り、シオンの王たるべく常にシオンに在ってサラムする事であった。

ところが或る日、彼にも誘惑がやってきた。海の幸が欲しくなったのである。兄尊と利権の交換がなされた。鈎を失ったという譬喩で書かれてあるが、実は窮地に陥ちたのだ。サラ・サラムは『印』の一つに生きるべきだったのに、名利に心が迷ったからである。「憂苦甚深」と書かれる程の苦悩がきた。苦悩というものは『印』を失うが故である。物を失い、仮令生命を失うとも『印』を失わなければ苦悩は何処にもないのだ。天孫は『印』の

信仰に生きるべきであった。火々出見尊の憂苦はハダ神を『卬』する信を失い、シオンを離れた後悔の悩みであった。後悔して悔改める事をカムバーションというのだが、日本神道ではそれを直毘と称す。火々出見尊は『卬』に生きなかった事を直毘したのである。其の時出現した救いの手、塩土老翁とは一体何であるか。シホヅツのヲヂ、ヲヂとは敬称だが非常に親しみのある敬称である。困った時に現れる救いの手がシホヅツのヲヂである。朝鮮には今も遺る古代の神の名でSingju 訳して成造神という神である。家宅神（チプ神）であって日本の宿神と同じ親の神である。だから「ヲヂ」（尉）と呼ぶのであろう。「勿復憂」（またなうれへましそ）と慰めて呉れる尉である。無目籠（まなしかたま）という舟に乗って彼は海神の宮へと遁走した。中古の伝承では龍宮という事になって居るが、海神の宮が本当の記事である。ワダヅミの宮とは一体何処であるか。ワダヅミとは海の安曇（海の神泉霊）という事である。龍宮の神記号を以てせられるが実は𐤔のマークである。要するに海に在るハダ神の事である。ヤマヅミとは山の安曇で山の神泉霊である。これも龍蛇の神記号で象徴せられるが、同じくハダ神の事である。筑紫の志賀の島海神社の海神のマークは現在でも𐤒である。朝鮮には巴のマークは沢山遺って居る。志賀の島の海神社は今は平凡な神社であるが、想像するに今、宮の腰という崖の上に「委奴」国の王城があって、此処をワダヅミ（綿津見）の宮と称したのであろう。彼の有名な金印は此の宮の腰という崖下から発掘されたのである。橘の小戸というのは志賀の島の尖端、沖津宮のある処に今も小戸という地名を遺し、其処を勝馬というのも「マナシカツマ」と関係する名称のようにも思われ

る。

「漢委奴国王」という五字の金印は此の海神と称せられる安曇の国の王者に漢より付与せられたものであろう。今日では金印の解読は「漢の委の奴の国の王」と読む事になって居るが、「カムハダ国王」と一切「の」を挿入せずに読むべきだと思う。カムハダ（綺）天神は天津神であるが、漢委奴国王は国津神である。海神は国津神即ち先住のハダ人であった。此処に火々出見尊は遁走したのだ。

海神は天孫来ると聞き、果して真の天孫であるか、天孫ならばサル楽の礼法の楽を知る筈だから一度試験してやろうと考えるのであった。「海神聞きて曰はく、試みに察む」「乃ち三つの床を設けて請入さしむ」「是に天孫、辺床に於ては則ち其の両の足を拭ひ、中床に於ては則ち其の両の手を據し、内床に於ては則ち真床覆衾の上に寛座ゐたまひき」これが試験の答案であった。全部葦を以て答えた。天孫は比の三床の上に於てサル楽をしたのである。第一の床に於ては拭足の礼をなし、第二の床に於ては押地の礼をなし、第三の床に於ては安座の礼をなしたのである。天孫は試みられて居るとは知らなくても平素の威儀作法の通り欄間を通り奥に入って安座したまでの事であった。然るに海神の目には天孫の葦の中に赫奕たる『印』が映じたのである。サル楽とは凡て『印』を示す葦ばかりだからである。申楽は『印』のサラムだからである。海神の試験は見事に及第した。

扨その拭足の礼とは今日も見る事の出来る能の乱拍子のことである。乱拍子は今は道成寺、桧垣、草紙洗小町に遺る太古の遺風だが、乱拍子は欄拍子と書くのが正しいのだ。オ

バシマ（欄）に於ける白拍子である。白拍子とは新羅拍子の事である。笛皷に合わせて宮前に進む王（サラ）の拍子なのである。足容の美を示し以て『印』を示す涌泉の礼である。涌泉とは〝ツチフマズ〟のことで、『印』の安息（シャローム）を獲たる人は必ず涌泉に神気が出るのだ。足の裏で呼吸するのだ。涌泉の美とは足の裏に現れたる〝印の美〟をいうのである。その足容を示す藝が拭足の礼である。サラ（王）文化の遺跡である。原始仏教に於ても未だ仏像の出来ない頃は仏足石で仏の足容の美しさを示したのである。

第二の床

第二の床に於ては両手を地に據して押地の礼をなした。押地の礼はサル楽の語では左右左とも体拝ともいう跪拝の礼であって是を舞踏というのである。推古朝に宮門の出入の礼として制定された舞踏である。申楽翁舞の最初になさるる天拝の左右左である。

第三の床

第三の床に於ける寛座＝安座とは静座の礼である。是も翁式三番に遺る座付の礼である。三番叟が「オーサエオーサエオー」と叫ぶのは比の安座の徳を讃える意味である。安座、静座するのは、神気を喫して神と産霊（むすび）和合する威儀である。その座のサラムに『印』が示されて神人合一、梵我一如の安息に入るのである。

天孫は常にサラムの藝を修行して居たから何の気もなく平素の通り出来たのであろうが、その『印』に盈満た藝に海神は真正の天孫である事を知ったのである。サル楽は天孫によって日本に渡来して居るのである。天孫は永遠に第三の床に安座して、神の聖霊（プニウマ）を大嘗して居たらよいのである。夫で世界の平和は成就するのである。先ず天孫が自ら神と和合して平和の君サラ・サラムとなるべきである。天孫は此の使命を携えて地上の

一角に日本という地を選んで此処に神の宮座を建設せんとして渡来したサラ・サラム（平和の君）である。ハダ神の天つ神を『臼』する日本神道サラムの藝道（ワザオギ）を以て人心を和合せんとしてハダ人の日本に顕れたシオンの王者火々出見尊である。第三の床に安座した座相は天地人和合の体であったのだ。サラムの発祥は座から始まり、又究極のサラムも座である。座を忘れる者はハダ人ではない。天孫ではない。

海神の宮より帰った天孫は海辺に於て風招（かざおき）、嘯吹（うそぶき）をして座して居たとある。嘯吹とは口笛を吹く事ではないのだ。和合の息吹を以てハダ神を呼ぶ事である。此の風招、嘯吹という事がサル楽の秘訣である。『臼』の行為、即ちサラムの一挙手一投足には必ず呻吟（ヤハ）の呼吸が伴うのである。かの道成寺の欄（乱）拍子即ち拭足の礼の白拍子は呼吸と足とが合うのである。人間の動作は『臼』の表現となる時は必ず風招、嘯吹を以て行われるのである。是によって兄尊は怖れをなし、火々出見尊に帰順するのであった。隼人勢力はここに帰順する証拠として爾今隼人の儛を以て宮廷の俳優人となり、宮門の守衛となって犬吠の役に奉仕する事となった。隼人儛とは小墾田儛ではない。今日全国で見られる盆踊りの類である。水に溺れて苦しむ態を模した恐怖の姿である。両手をたびろがし、足を抜き足して跳廻る。近頃のゴーゴーという踊りもその一種である。肱を身に付けた不吉な姿は皆、苦痛を表現する姿である。こんなものは決して『臼』を示す藝ではない。此処に舞踊と舞踏の違いがハッキリ解る。舞踏は礼拝で、舞踊は跳廻る事である。天孫から舞踏が伝わり、隼人から舞踊が伝わったのだ。隼人は犬神人（いぬじにん）となり犬吠するのであった。

ヨハネ伝二〇章によれば、復活後のキリストは「息を吹きかけ言いたまう『聖霊をうけよ……』」といって弟子達に和合の息吹を吹き掛けたとある。是則ち風招、嘯吹のサラムである。サラム・アレイクム、「平安なんぢらにあれ」である。如斯『印』を示すサラムは必ず呼吸を伴うのである。呻吟（ウタ）の呼吸を伴うのである。その声はヤハである。シャロームとは安息である。天孫は第三の床に常に安座して安息のシャロームに入る人である。今日、日本の皇室はその使命を知るや否や。

此処に於て付言して置く。ヤハダ神、オハダ神のハダ神とは、シオン（祇園）の天つ神God神のことである。Godの語源はインドゲルマン型、チュートン型ペルシャ語でKhoda、サンスクリット語ではHutaである。

後編　狂気とサル楽

〝申楽の能〟に出てくる狂女が何れも皆、笹を持って出てくるのは何故か。是は狂気と神がかりとを混同した後世の産物である。狂気と神懸りを混同する処に、日本的狂気の系譜が発するのだろうか。狂気は人間の不申（不信）から起る病状であって、神がかりとは

『臼』を成就するには笹が必要だ

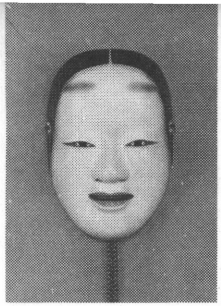
『臼』の成就より起る現象である。顕神明之憑談、即ち神がかりという事が日本的狂気の系譜なのである。只の狂気とは違うのだ。神懸りの代表者が天之鈿女命である。書紀や古語拾遺には鈿女命は矛を持って天石戸の神遊びを奏したと記されて居るが、是は後世の猿女の君が鎮魂の神儀に矛を持って奏した事に基いて書かれたものと思う。古事記には矛の事は出て居ないし、猿楽家の伝承では皆笹となって居る。鈿女命が笹を持って顕神明之憑談してサラム（神遊び）した事から、狂女は皆笹を持つ事になって了ったものらしい。笹とは鈿女命以来巫祝の手に持つ採り物である。笹、榊、樒、芦、藻、芹、芟、蒜、稲穂、これらの採り物をハダ神に捧ぐるのが、日本的狂気の系譜、神懸りの巫祝のサル楽の常識となって了った。此処にハダ人の特徴がある。採り物とはハダ神に捧ぐる幣（マイナウ）である。このマイナウを奉納する事を〝セイナウ〟と称し、サル楽セイナウ舞はその直会の舞をいうのである。現在各地に遺って居るセイナウ舞と申楽の能とは全く分離して別のものと考えられて居るが、元は同じサル楽であったのだ。溯れば藤原、中臣、安曇のハダ人であって、その氏系は遠く天之石戸の神遊びに続く鈿女命のサラムであったのだ。其の後六世紀頃より安曇の磯良のセイナウ舞から現在の春日神社の細男舞となったのだ。能楽のノーという声は、セイナウの略、セイノーのノーの事でもあるのだ。芸能のノーではない。日本的狂気の系譜は笹をヌキにしては語る事は出来ない。ハダ人は決して牛豚羊の動物の犠牲を捧げない。植物の初生を捧げて顕神明之憑談に入るのである。笹によって神懸りの『臼』に入るのである。

朝鮮の古代民俗も亦ハダ人と同じく牛豚羊の犠牲は捧げない。朝鮮で牛豚羊の犠牲を捧ぐる人々はハダ人ではなく、北方より移入してきた亡人達である。鶏龍山の新都内に今日も遺る祭儀の風俗は皆水取り神事（神酒神事）であって、植物の初生ばかりが捧げられるのである。神酒と稲穂を捧ぐる事は日本のハダ人と同じセイナウ＝奉幣である。

古来駿河の国は人身御供を捧げる偶像教が熾んな土地であった。皇極天皇朝の頃、毛虫の神を祭るに至った事がある。ハダ人の棟梁たる秦の河勝は比の偶像教の禍害を憎み、山城国太秦から駿河に下り、その宗教の弊害を除かんとして、その偶像教の巨頭、大生部の多という者を打ち、その悪弊を一掃した。「其の巫覡等、恐れて勧め祭ることを休む。時の人、便ち歌を作りて曰はく、太秦は神とも神と聞えくる常世の神を打ち懲ますも」と、当時の人々はハダ神と河勝を讃美した。ハダ人は人身御供などはしないのである。ユダヤでは旧約時代にケモシという偶像教があって、人身御供をした事が聖書にも出て居るが、常世の神とは外国の神という事だから、想像するに毛虫の神とは或はケモシの神かも知れない。すれば書紀の本文には出て居ないが、人身御供も行われたのではないかと思う。動物の犠牲を捧ぐる者は決してハダ人ではない。山者（サニ）という連中である。ハダ人がサニの偶像教を清掃したのである。日本の古代歴史上に於て宗教上の問題で兵を用いた記事は此処だけである。秦の河勝と物部守屋大連との戦争は宗教戦争ではなく政争の内乱である。古来日本に於ては宗教の衝突による戦争はない。尤も時代が下ると一向一揆や天草の乱があるが、これは政治統制の弾圧であって、古代では、朝鮮より渡来した今来の帰化

人が先住のハダ人のハダ神信仰と衝突した事はない。夫はハダ人の思想が極めて世界的宮座の建立を理想とするウパニシャッド的思想だからである。両部神道というものが後世に起ってその意義付けを苦心して居るが、世界一宮座の思想は、聖徳太子、秦河勝らが抱いて居たウパニシャッドに根を発するブラーフマンの思想であり、華厳の原始仏教の思想である。中世の国粋的国学者の偏狭なる神道観とは凡そ縁の遠い極めてナチュラルな人類構造、世界構造の思想が秦の河勝らの思想である。その思想を何によって発見するかというと、サル楽という不思議な遺物によって夫が解るのである。本稿では日本の国体論には触れたくないから、秦の河勝を紹介する意味で一寸右に記すことにして置くが、物部守屋大連には秦の河勝の抱いて居た雄大なアクロポリス的無偶像の世界観は理解出来なかったのである。聖徳太子は幸にして河勝の宮座精神を理解出来たのであろう。仏教の原理が少しも邪魔にならず、日本神道のサラムの道と融合するサル楽翁舞を作って秦曲、神楽の葩道を以て人心の教化となしたのである。そのサラム、サルメの道がハダ人の根本宗教であったのだ。その由縁の採り物が笹である。笹を手に取る時の精神がサルメの君の精神である。「道の道たるは常の道にあらず」と老子のいう道であり、「恍たり、惚たり」というサラムの葩道である。禅語でいえば「三昧王三昧」で、華厳の原始仏教でいえば「毘盧遮那如来蔵身三昧」である。日本的狂気の本質はサルメの君のサラムに始まり、そしてそのサラムは笹によって始まるのだ。

キリストが十字架に釘付けられる前に、ピラトの審判を受けた時、紫の衣を着、手に芦


サルメの君

を持ち、茨の冠を冠せられたのは、ユダヤの王者たる姿を偽装させられたのだが、此の手に持った芦こそは正にサラ・サラム（平和の君）の象徴であって、サルメの君の神懸りの徴である。採り物の神秘はキリストにも通じるハダ人の狂気の系譜である。又毘盧遮那如来とは奈良の大仏である。毘盧遮那如来蔵身三昧という定に入る事は顕神明之憑談の神懸りと同じ禅定のワザオギのサラムである。鈿女命の鎮魂（ミタマシヅメ）と同じ静座である。宮中に於けるサルメの君とは鎮魂のワザオギする人であった。鈿女命の笹の葉は揺れ動かぬ処に真の狂気、〝神懸り〟が成就したのである。キリストの手に採られた芦も微動もしなかったであろう。真に恍惚の『印』に入った人は寂然不動である。そして立上った時、一足を揚げて大地を一発踏みとどろこす降神（神をろし）の拍子を踏むのである。踏みとどろこすというのはガムシャラに踏みまくる事ではなく、静寂の極みなる一拍子が天地に響く事をいうのだ。此のサル楽が鈿女命及び猿女の君のワザオギであった。

サルメの君の始祖鈿女命は巫祝シャーマンであった。常に第三の床に安座して顕神明之憑談の修行をして居た。そして天孫の使命を守る人であった。日本神道は鈿女命によって日本人に与えられたのである。

天照皇大神が天之石戸に隠れたという、日本神話の中で最も有名な神話は、恐らく知らぬ人もないと思うから今詳しく書く必要はないと思うが、此の神話の発祥した原因は天之鈿女命という人の藝道の信仰を顕彰せんが為である。この神話を以ち伝えた人々がハダ人の一族だからである。稗田の阿礼という伝承者は鈿女命の末孫でサルメの君の後裔である。

稗田はハダと読むべきである。日本人は不幸にして中世の、若しくは七―八世紀からの拙劣な伝承の偽托に教育されて、足利時代以後全く歪曲されたこの神話の真意を、不幸な解説で教えられてきた。殊に戦後の愚にもつかぬ取扱いは、一層真意を失ったお伽話でしかない有様なのは、日本人全体の不幸此の上もない事である。近代の学者には東南アジア諸民族に遺る神話と対比して同じ性質のものと説いて居る人もあるが、遺憾ながら日本神話の本質には何の影響もない解釈ばかりである。古い日本の国学者や、神道家の説明も、文辞の末梢に囚われて勿体付けるばかりで、肝心の鈿女命のワザオギに付いては誰も真意を把握して居ない。鈿女命の顕神明之憑談なる藝を見て「神達はどっとお笑いになりました」といって平気で居られる程、信仰的にレベルの低い愚劣な人が此の神話を取扱って居るのだから、何をかいわんやとなる。神話とは何の目的で書かれたかを先ず知るべきである。日本神話は皆といっていい程目的は一つで書かれてある。謂わば日本神話は日本神道の精髄の黙示録である。そしてその精髄とは、天孫の使命と、鈿女命を以てその典型とするサラムの藝の道を教えるのが神話の目的である。他の神話も多かれ少かれ皆、藝の道の妙徳を教示して居る。決して日本神道は宗教ではないという事が日本神話の目的である。

藝の道とは鈿女命の顕神明之憑談で神懸りの事である。神がかりとは天つ神ハダ神を『印』する唯一念の『印』になる事である。信仰というものは教義を信じ、宗教を信ずる理念でしかないのだ。その信仰の信ではない。霊（プニウマ πνεῦμα）即ち神の聖霊を叉手して我が身の裡に鎮魂（みたましづめ）して、身体で神と和合する産霊の歓喜の成就する事を

鈿女命の顕神明之憑談の真意

日本神話は日本神道の黙示録だ

神がかりとは『印』になる事だ

身体で『印』を把握する

往生極楽・見性成仏・十字架

人間を救うものは藝の道である

『印』というのだ。知識も理念も何も要らない。神を身体を以て把握するのだ。いい換えれば、行為の一切を以て『印』を示す事を藝の道といい、『印』を示す道なるが故に神道というのである。『印』とは信の古字である。心で信じて居たとて何にもならぬ、身体で『印』を把握して一切の行為が『印』となる。それが鈿女命の藝道である。『印』の字は宗教では用いられない藝道のアルケーの表現である。打成一片の白熱化したる『印』なくては〝印の体〟とはならない。神懸りしなければ、即ち神の聖霊が来らねば『印』は成就しないのだ。自分の力ではない。只、神の聖霊に依るのだ。その神を身体を以て『印』する所、『印』を確立した処が藝道の究極であり、浄土的にいえば往生極楽であり、禅的にいえば見性成仏であり、キリスト教的にいえば十字架なのだ。凡そ達観するところ一切の宗教の究極を透過した処が『印』の披瀝なる藝の道であり、日本神道であるという教えが日本神話なのである。宗教は理念であるが、藝の道は人間の行為（アクト）である。アクトとはサラムであり『印』の披瀝である。人間を救うものは何教、何宗という宗教ではなく、誰人でも唯『印』の行為なる藝の道である。天つ神を感動せしめたものは、太玉（ふとだま）の命（みこと）の種々の供物ではなく、児屋命（こやねのみこと）の詞招禱ではなく（つまり此の二人は宗教を代表して居る）、天之鈿女命の楽招禱＝藝であったのだ。顕神明之憑談とは狐憑きみたいになる事ではない。神人合一、天地人の産霊（むすび）和合だ。『印』の披瀝なる〝印の行為〟、即ち藝である。釈迦は拈華微笑の以心伝心の藝を以て鈿女命の藝の如く仏法を示し、キリストは十字架の藝を以て鈿女命の藝の如く顕神明之憑談のサラムを示した。宗教を透過すれば、つまり、何も求

宗教を透過すればエラギがある

脱衣のサル楽

切腹の由来

むるもののなくなった時は、宗教はなく只藝の道があって讃美と感謝の他はないという嘘楽（エラギ）、歓喜があるのみである。「云何ぞ天鈿女命、如此嘘楽ぐや」とある嘘楽（嘘楽）とは、「ヤハ」の息吹を以て詠嘆する事をいうのである。「高天原動りて、八百万の神、共に咲ひき」とは「どっとお笑いになりました」ではない。余りの『印』の具現の阿波礼（天晴れ）さに、天地万象が感動詞の神聖音を出して呻吟したのである。「ヤハ」と詠嘆したのだ。鈿女命がストリップの醜態を演じて人々を笑わしめたとしか読めない人は、日本神話を読む資格のない人である。「胸乳掛き出で、裳緒を蕃登に忍し垂れき」とあるのは、人を笑わすのが目的ではない。天神又は山神への最高の礼なる脱衣のサルテーション、サラム、サル楽なのだ。脱衣の礼を以て『印』を示す藝の一つだ。陰部なんか露出したのではない。旧約聖書にも出て居る如く、古代のユダヤ人は、神と誓約のカムバーションの『印』を示す為に、袖をモギ取って差出す藝がある事は御存じの人もあるだろう。「裳緒を蕃登に忍し垂れき」とは『印』の籠る人体の中枢、気海丹田の霊舎殿を現して誠意を示したサルテーションのサル楽の藝の一つである。サル楽の藝の中にも〝引分け〟という名称で行わるるサラムは、胎を現す事である。杜若という曲舞の中に「本覚真如の身を別け」というのもその一つである。〝カキワケ〟と称するものも胎を示す躰拝の遺跡である。翁舞の三番叟の中に袖モギの礼も遺って居る。日本の武士が切腹したのは此のサラムの遺跡であるに違いない。皆『印』を示す為の藝である。『印』の所在は「蕃登」の上にある霊舎殿

という処にあるのだ。此の脱衣の礼はサルメの君の葩であって、ハダ神に捧ぐる最高の礼である。

天孫降臨の時、天之八衢に於て（多分対馬の卒土と称せられる場所が遺跡だと思われる）、鈿女命はサルタ彦に対してのサルテーションに此の脱衣の礼を以て挨拶して居る。サルタ彦は天孫の降臨を奉迎すべく、西域語のサルタ・バホ（隊商の先導者）の装いして天の八衢に於て待って居た。サルタ・バホは鼻の高い恐しい面を被り、その装い頗る怪奇な姿をする事は、西蔵の風俗として今も残って居る。天狗とは蒙古語のテングリの転訛であろう。天つ神をテングリというのだ。サルタ彦の容装が余りに怪奇であるので天孫の一隊は皆、怖れをなして行進は停止した。誰か勇気のある者はあの恐ろしき形相をした者を調べて来いとの命令が出たが、誰一人往き兼ねたので、特に鈿女命にこの御用を任ぜられた。鈿女命は面の下なるこの巨人は誰であるか知らなかったから、従来の葩の道を以て山神天神への最高の礼、脱衣の礼を以てサルタ彦へと近づいた。「乃ち其の胸乳を露にかきいでて、裳帯を臍の下に抑れて、咲噱ひて向きて立つ。是の時に、衢の神（サルタ彦）問ひて曰はく、『天鈿女、汝為ることは何の故ぞ』といふ。」サルタ彦は自分では卑しき先住のハダ人、国津神なるに、こんなに最高の敬虔なるサルテーションを以て天神に対うが如くする事が第一に不審であったから問うのであった。サルタ彦は面の下から鈿女命を見て、その人が鈿女命である事を知って、「天鈿女」とサルタ彦の方から声を掛けたのだ。この事は天孫とサルタ彦は以前から交際があり、鈿女命もサルタ彦に記憶があった事を示して居る。天

孫の使命はサルタ彦もよく知って居たのだ。鈿女命は、面の下の人は何者であるか解らないのだから、此の声を掛けられて反って驚いたであろう。「御身は誰か」と聞かなければならなかった。「『天照大神の子の所幸す道路に、如此居ること誰そ。敢て問ふ』といふ。衢の神対へて曰はく、『天照大神の子、今降行べしと聞く、故に、迎へ奉りて相待つ。吾が名は是、猿田彦の大神』」国津神即ち日本に先住のハダ人サルタ彦ならば、鈿女命も未知の人ではなかったのだ。サルタ彦もサルメの君も同じ葦の道の同志である。日本神道の保持者同志である。そこで鈿女命は安心して「『汝や将我に先だちて行かむ。抑我や汝に先だちて行かむ』といふ。対へて曰はく『吾先だちて啓き行かむ』といふ。天鈿女、復問ひて曰はく、『汝は何処に到りまさむぞや、皇孫何処に到りましまさむぞや』といふ。」天孫は何処に到着されたらいいかと問うのは、日本の事情が解らなかったからである。先住のハダ人国津神ならばよく解って居るだろうから、その安全地帯を問うのである。その頃は北九州は戦乱動乱の紛糾時代と思われる。それで最も静穏な地、日向しか天孫の到達地点はなかった。「天神の子は、当に筑紫の日向の高千穂の槵触峰に到りますべし。吾は伊勢の狭長田の五十鈴の川上に到るべし」こうして天孫は日向のクシフルの峰にシオンの地を求めて到り、サルタ彦はサルメの君の由縁とて伊勢の有坂のシオンの地を指して同道して去るのであった。「因りて曰はく『我を発顕しつるは、汝なり。故、汝、我を送りて致りませ』といふ。天鈿女、還詣りて報状す。皇孫、是に、天磐座を脱離ち、天八重雲を排分けて、稜威の道別に道別きて、天降ります。果に先の期の如くに、皇孫をば筑紫の日向

の高千穂の槵触峰に到します。其の猨田彦神は伊勢の狭長田の五十鈴の川上に到る。即ち天鈿女命、猨田彦の神の所乞の随に、遂に侍送る。時に皇孫、天鈿女命に勅すらく、『汝、顕しつる神の名を以て、姓氏とせむ』とのたまふ。因りて、猨女の君の号を賜ふ。故、猨女君等の男女、皆呼びて君と為ふ、此其の縁なり」。天孫降臨の神話は、書紀に因れば右の通りである。神話に付属して名の由来書を載せるのは古典の常である。クシフルとはウラルアルタイ系の神霊記号フルカンの峰という事で、神泉の涌くシオン（祇園）の事である。高千穂のチオという声がシオンの転である。五十鈴川も亦シオンの神泉である。伊勢の宇治山田は太古以来祇園天神、牛頭天王の最も多く祭祀されるハダ人の聚落地である。

鈿女命がサルタ彦の建国運動に賛助して伊勢に下った事が此の記事によって解る。夫で猨女君は伊勢から興ったように思う人もある。右に記したのは「天の八衢」に於けるサラムに鈿女命が脱衣の礼を以てした事を知って頂きたいからである。三国遺事に依れば、古代朝鮮の新羅王首露の夫人が山神に詣って「綾袴を脱して」脱衣の礼をした事の記事もあるから、天孫がまだ在朝鮮時代には同じサラムの礼があって、それが新羅人にも遺って居たのではないかと思う。此の神話の記事の中に咲噱」という事を鈿女命がしたとあるが、これも噱楽と同じ事で嘲笑する事ではない。掌を以て口を覆い微笑む事である。ホホエムがあざわらいと称されてあるのだ。あざみわらいの事である。あざみとはあづみの事で、ホホデミと同じ涌上る泉の形容詞である。ホホエムとはホッホッという和合の息吹、噱楽を以てする柔和の極なる微笑の事である。鈿女命が卑穢な事や、嘲笑をしたのではないの

だ。これもサル楽翁舞に遺る舞の型の一つである。仕舞の中にも曲舞に遺る上羽（あげは）の扇というのがその遺跡である。

私は偶然サル楽の中に残る太古の遺跡を多数発見する事が出来たお蔭で、太古の日本神道というものを研究する事が出来たのだった。どうも今の神社神道、宗派神道とはまるで違うものが日本神道である。殊にサルメの君の神がかり、顕神明之憑談とは狂い回る狂暴の病人症状とは違って、いとも静粛な笹の葉は微動もしないところにある事を知って、日本神道は葬道なりとの確信を得たのである。

サルメの君、細女命が日本神道の精髄であるのだ。そしてその天照皇大神と称せられる天つ神、即ちハダ神（天之御中主神）の妙体なる天照皇大神と称する〝人〟を感動せしめたものは、供え物や祝詞ではなく、人の葬（ひのべ）の『印』であった。細女命の人格の『印』であった。此の『印』を示す道が日本神道であったという事を知った。

七―八世紀以来、サルメの君の湮滅以来、日本は日本神道乃び日本神話の解釈を誤って居るのであった。夫で私は日本神道の精髄を探求して葬道（ワザオギ）の始祖細女命に参到する事が出来た。これより結論に入る。

日本神道は一切何の理論もない。何の言挙げもしない。唯『印』を示すアクト（ワザオギ）があるのみだ。宗教は人生苦、人間苦から発生するのだが、葬道は歓喜より発生する。神の恩恵の発見が、葬道の発端である。神がかりとは本心を失って正態を狂わす事ではない。日本的狂気の系譜を辿ればキチガヒではなく、神がかりなのである。『印』の具現な

のである。笹の葉は微動もしない。静寂の極みである。『印』は演出ではない。天真爛漫たる赤裸々の至誠の『印』の具現である。神を信ずる心、即ち信仰よりも一歩を進めた〝神を印する行為〟が藝の道である。どうもこれ以上の事を文字に書く事は出来ない。藝道には文字も文句もないからだ。藝道とは唯、行為を以て『印』を示す道である。藝道は宗教ではなく、全く無宗教であり、教会もなく、教義もなく、律法もなく、偶像もない。神社もなく、神官もなく、坊主もなく、牧師もない。そして宗教以上の安息の道である。只シオンの石と水とがあるのみである。サラ・サラム（平和の君）は石であり、水である。石と水とが日本神道の象徴である。社殿もなく神殿もない。シオンには石と水しかなかったのだ。石と水に成り切った処が『印』である。石の如く無心に、水の如く無為なる『印』が細女命のサラムであった。其処には只讃美と感謝の歓喜の具現しかなかったのだ。夫故天つ神が「いかにぞ天細女命かく嚊楽くや」と不審がる程暗黒の世に在り乍ら、只シャロームの歓喜しかなかったのだ。

ドイツの詩人シラーが「人は美とともに遊んで居たらいいのだ」といったが、『印』なくしては遊ぶ事は出来るものではない。唯ハダ神を『印』する故に遊べるのだ。日本神道とはそのハダ神、父なる神、天つ神を『印』する道である。神を『印』する故に初めて神遊びのサラムが出来るのである。細女命の採り物の笹が微動もしないのは『印』に入って居たからで、神遊びのサラムは初めてその静寂の石と水のシオンから出発するのである。

サル楽とはその静寂の中に『印』を把握して立上がり、静かに一足を揚げて第三の床を

踏む拍子の音に、天地をとどろこし、森羅万象を和合せしむる葩である。何の理念もなく、只讃美と感謝との歓喜があるのみである。只嚠楽の呻吟があるのみである。

最後に旧約聖書の詩編の結尾の一句を記して置く。

「気息(いき)あるものは皆ヤハをほめたたふべし、なんぢらエホバ（ヤハ）をほめたたへよ」

嚠楽とはヤハと叫ぶ呻吟の呼吸である。最後の息が切れるまで、ハダ人はヤハの一句を以て嚠楽すべきである。熟(つくづ)ら観じ来れば、日本神道とはハダ人の哲学である。ハダの神を〝印〟する事によって国を建つべきである。是が聖徳太子、秦の河勝の作った小墾田儛の意義である。

王文化

抜萃

高林吟二

「日本書紀とサル楽」の参考資料として、あるいは高林吟二氏の思想をより深く知ろうという読者の方々のために、同氏の「王文化」を抜萃を紹介する。高林氏は京都の喜多流能学師であり、自家本で「芸能読本」を出版されている。「王文化」はその「芸能読本」第十二号（昭和四六年八月発行）に掲載されたものである。――編集部

一　天地開闢

物には創始（ハジメ）といふものがある。天地開闢もその創始のことだ。太初に何があるか。如何なるものでも太初は一気の発生である。天体の発生も一気の発生からである。一気とは一露である。気の発する処に水が出る。臼は一露の中に在る。宇宙の中に一露が発生した。夫が天地開闢である。天地も人類も一露より発生した。天地宇宙を圧縮したら、糸の爪の上の一滴の一露となって了ふのだ。

二　シオン

シオンとはその一露の水の擬声音だ。シオー、ジョー、ジャー、シオン、ジオン、ギオン、と転訛する。その水の出る処がシオンとなった。シオンの字は城である。語意も亦城である。水流れ、石現われて城は出現した。臼人（カミ）はその岩を踏んで立ち上った。其の両掌はシオンの泉を掬ひ上げた。水取神事が世界の原始祭祀であった。城には神殿もなく、教会もなく、偶像もなかった。石と水があったのみだ。「心行所滅の感心」とも称すべき、原始感動詞「ヤーハー」の一句があった。天地万象が呻吟った。

三　王（サラ）

臼人（カミ）は王（サラ）である。天地はその主の下に服した。シオンの王は神遊（サラム）の王（キミ）であった。サラ・サラム（神遊の君）（猿女の君）であり、（サルタ彦）であった。城王（シオンオー）サラ・サラムは「一切を善し」とする肯定者であった。彼は只「ヤーハー」とのみ呻吟した。葛城の一言主の神の如く、手を拍ってサラムするのみであった。サラ文化、城の王の文化は宇宙開闢と共に自然の中に在った。城王（サラサラム）は城に居て終日終夜神遊（サラム）に遊び暮した。今も猶遊ぶ。自然と共に。

四　王文化（サラ）

天地は艸を執え、艸を贄した。艸とは人の事である。サラム（神遊）とは、艸を贄として王に捧ぐる印の披瀝だ。即ち藝道だ。神遊は礼の本であった。礼とは奉幣（セ・イナウ）の舞踏だ。故に王文化とはサラムのサル楽の文化である。能（ノー）とは王の藝だ。

五　宗教哲学

人類はその悪魔性の本質たる嫉妬の為に、印を喪失し、宗教、哲学の偽善に陥入り、サラ文化を喪失し、城を見失った。政治と歴史と学問と知識の世界となった。人類は皆宗教の偽善を好み、偶像と教会の奴隷となった。

六　エノク

エノクは唯一人、世界に逆行した。エノクは藝道の祖師であった。即ちサラ文化を保持した人であった。彼は神と相舞の舞踏に遊んだ。神人合一、梵我一如、三位一体、産霊和合、天地合体、宇気比、ロゴスの御阿礼、インカーネーション（受肉）、霊舎殿の神秘を知った。

「エノク、神と偕に歩む」とは、神と偕に舞歌する事である、藝道の極致、セ・イナウのサル楽はエノクのものであった。

「神、彼を取り給ひければ、居らずなりぬ」とは、世の嫉妬を浴びて、殺されたのだ。此世は彼を憎んだのだ。キリストもエノクの後継者である。凡て城王は此世には居られない。

七　秦人

天地は王文化の保存地を用意して蟻の国の如き日本を備へた。全く日本人は蟻の如き民族だ。一匹でも生き残ったら又その巣を建造する。世界が王文化を失った時、日本には徐々にハダ人の国が準備せられた。三世紀半頃迄は確かに日本に王文化はあった。然るに其後四五世紀頃より王文化はその姿を隠し、神社神道と仏教と儒教の日本となって、日本も亦全世界の通弊を受けて唯物史観の不印国と成り果てたのだ。そしてアメリカの為に敗戦国となり、「倭」の遺跡たる皇室は形骸だけを留めるに到った。今日の日本には祭政一致の古神道のハダ人は全く地を払って失せて了った。皇室は王ではなくなって了った。

秦人とは天地の主なる父なる神、即ち宿神を信仰する人を云ふのである。天照大神、神武天皇、崇神天皇迄は此の宿神の宮座を祭祀して居た秦人であった。

ハダ人は西蔵、西城、朝鮮を経て、日本に到達した。中国が日本を倭と呼んだのは、ハダのハを指して略称したのだ。秦人と書かれるのは、朝鮮を通過する頃秦の亡民と混じたからであらう。

旧約聖書創世記に見るアダム、エバといふ人類の始祖と称する人名も、ハダ、アバの横訛りで、意味は父、母の事であらう。

秦人の故郷は何処であるかは解らない。然し秦人の宗教は

絶対に水取神事であるから、水取神事の発祥地がその故郷であると云へるであらう。アララト山頂に水取神事をしたのはノアである。秦人はノアの神事を承け継いで居る事は絶対間違ひはない。我が倭の遺跡たる皇室の御即位の神事大嘗祭はノアの水取神事の継承である。

アララトの水、エルサレムの水、メッカの水、コアスペスの水、ガンダーラの水、アルタイの水、プルカンの水、白頭山の水、対馬の水、宇佐の水、男山の水、三輪の水、伊勢の水、白山の水、皆一つの水であって、城王の水取神事する押穂井の水である。実に日本は秋津洲ヤマトの国、城水（シオシン）の国である。

日本はシオン天神の王文化の国であった。

十　人

人はヒトである。フタではない。人は常にヒトリである。人は絶対に孤独である。最初より最後迄一人である。譬ひ結婚しても、家族に取り囲まれても絶対一人で生きて行かねばならぬものが人である。自己の意志、自己の信仰によって生きる者である。絶対に人生は一個の自己によって生きて行かねばならぬ。人は自己を知らねばならぬ。自己を知るといふ哲学が人生の最後の問題だ。人は必ず此の哲学を解決しなければ生きる事は不可能だ。人は石の一片だ。人は水の一滴だ。石と水が自己の本体だ。石と水とはシオンといふ事だ。城王は石と水だ。人は死ぬ迄に城に入って石と水に成り切り、その肉や霊の妄想より離脱し、城王の自由に入り、安息に入るべきだ。神遊に遊ぶべきだ。

石と水に成り切るといふ事は、臼に成り切る事だ。臼のみに生きる事だ。その臼人が城王（サヲサラム）だ。城王（シオシン）だ。臼のみの人、臼人が真の人間だ。宗教もない、教会もない人、その原始哲学を成就した人が臼人だ。

自己の正体を見よ。自己の本性を見よ。自己即ヤハ（臼）だ。臼の一つに生きるといふ事は、生命がけの大事業だ。容易な事ではない。然しながら、人のみがなし得る栄光である。王文化（サヲサラム）とは此の臼のみに生くる城王（サヲサラム）の文化である。凡そ人の子ならば、此のサラ文化に立ち帰るべきである。真に求道の士ならば、必ず此のサラ文化を発見するに至るであらう。各自一人でその道を求めたらいゝのだ。人は一人でその道を歩まねばならぬのだ。

廿二　古事記

古事記は秦人伝承の記録集だ。稗田とはハダの事、大氏（オホ）も亦ハダ人の事だ。猿女氏とは勿論秦人である。而してその内容は、サル楽の筋書だ。人の不臼と、神の恩恵が書かれてある。臼は必ず報はれ、不臼は必ず亡びるといふ神曲である。

「孕土産島」クニヲハラミシマヲウムとその序に安麿が書いて居る。此の一句すら国学者は読み損なって居る。小林行雄といふ戦後の学者すら此の意味を取り損なって居る。国土の発生とは神の胎内から洩れて出て来る垢膩糞雑の如く思っ

て居る。誠に空中写真で撮った日本列島なんか牛の糞の如く見える。彼らは宿神の何たるかを知らないから皆その天罰を受けて執道の真理としての古事記を読む事が出来ない。「孕土産島」の一句を見ても、父母神（宿神）の嘆息が聞えて来るではないか。神州日本は最初から不印の子らの為に喘ぎ呻吟き苦しみ続けて居るのだ。祖先の産みの苦しみは最初の一曲から示されて居るのだ。斯うしたサル楽の筋書が古事記なのだ。そして古事記の古今を貫く目的は、「神の道は印の葬道である。個人も家も国も印の葬道によって救はるのだ。」といふ真理が述べられてある。それは全くヘブルの聖書と同じ性質の書である。全く神の言である。

天之御中主神、即ちシオン天神を証明する絶対の真理を述べたる聖典である。

神道とは葬道である。神遊である。従来の鈴振り神道、神社神道ではないといふ事が、古事記に書かれてあるのだ。

卅八　水徳（サラ）文化

古代朝鮮も、古代日本も共に水徳文化であった。太陽神崇拝ではない。朝鮮や日本が古来太陽神崇拝民族であるとする人は、皆一種の概念に動かされて居る人で、自分が本当に研究した事のない人だ。日本も朝鮮も古来共通的に民族の宗教的文化は水徳の文化である。水取神事がその祭儀の中心となって居る。朝鮮人の飴売りが大道で声を上げて「アメーサラ〳〵」と云って唱って居たが、良い声だった。そのサラ〳〵といふサラ文化が即ち水徳文化である。天地開闢の時、水流れて石現はるといふシオンの姿、即ちソーランの有様がサラ文化なのだ。それは遠くアルタイ系諸族のシャーマン霊の「Sür」に繋がり、サルタ彦、サルメの君のサルに繋がる。Silla. Solkq. と称せられる辰韓の阿残、不思議な原始朝鮮民族、楽浪人もサラであった。Korea. Coreë. などいふのは、何の意義もない高麗の借字である。

満洲語では朝鮮をSolho.といひ、蒙古語では朝鮮をSolkho. Solongos.（現行形）又古語ではSolongas.といひ、又北朝鮮人をSolon族と似たSolongos.と蒙徳俄辞典にSchmidt氏が記して居る。女真語では高麗をSokuo 瑣才と云ふ。

朝鮮語では人を斗引サラムと云ひ、愛をサラングと云ふが、是もサラ文化の遺跡だと思ふ。昭和三年頃の春の早朝の平壌にて沸流水の大同江の畔りで白一色のサラムの群を見たが実に忘れ得ぬ光景だった。

朝鮮語のSol.Suri.Sori.Sul.は聳出、涌出の意味である。神杆（ソルタ）、ソロ杆、ソル柱は神霊、祖霊の象徴である。祖神の霊は天神（ハナニム）と同一体である。此の宿神の天神人祖一体の原始哲学は、古代朝鮮も日本も全く同じである。ハナニム（天神）はサラであり、天王であり、涌出である。故に古代朝鮮は水徳文化である。古神道とは水取神事の水徳文化を称するのだ。

李丙燾博士云く

「高句麗の大解朱留王を漢訳すれば、大解は大武に、朱

留は神に当る。（大解は大解慕の略で、解慕は熊を意味する甘吾（カムコム）の表音であると同時に、強勇即ち武を意味する）朱留（獣林）首露（首陵）が共通した言葉で、神、神聖を意味し、それは我々の古語で、高上、神等を意味する。수리 suri. 舍 sor. に当る。我国の地名にスリ、スル、ソルと似ている語音の多いことに注意せよ。首露王も수리（スリ）王、舍（スル）王で、神聖王、又は高王の意味である。」

と云って居る。三国史記金庾伝に「十二世祖首露、不知何許人也」とある。首露王は何所の人であるか、実は解らないとは、その出自を匿す必要があったのだ。丁度日本の皇室の出自も天より降ると斗りで、出発の場所を匿してあるのと同じ事だ。思ふに首露王は倭人の出であらう。

朝鮮の風水思想は、農民の間に固く守られて今日に及ぶ。確かに古代は朝鮮も日本も同一の風水思想国、即ち共通のサラ文化であった。

白鳥博士は

「ソラは空虚の義で、その間に何等遮るもののない空間を指す言である。」

といふ。是も日本学者のソラ言の一つだ。ソラは空間ではなく、山岳の頂上をいふのだ。滋賀県の山奥や北陸地方に遺る古俗ではさうだ。頂上の聳える所が「ソラ」である。朝鮮語のソラ、ソル、シラ、サラと同様だ。

卅九　朝鮮

朝鮮は日本人の故郷だらうか。故郷ではない。只通過した過程の道である。しかし、朝鮮は「父母（イロハ）の国」である。宿神の国である。

朝鮮といふ国号は一体何の意味であらう。種々の学説があるが一つも納得は出来ない。皆朝とか鮮とかの字義に引懸って居る。字義では解明出来ない。日本でも、日本をヤマトと云ふ字義はない。倭をヤマトといふ理由もない。字義では解明出来ないのが、朝鮮と日本である。漢字よりも前に、チョー・スンといふ声があったのだ。チョー・スンの土語は何を意味したか。

洪武廿六年―一三九三年、李成桂が王氏高麗に代って天下を取った時、国号改定に当って使者を明に派遣し「朝鮮」と「和寧」の二つの中、何れかを裁択して貰ふことを乞ふた。明の太祖は「朝鮮」を選び、爾来国号を朝鮮と決定した。

チョー・センは潮汕でも別に構はないのだ。或は「初・終」でもよかったのだ。李丙燾博士は、朝鮮の名称は「阿斯達（チャンセン）」の漢字雅訳であると云ふ。阿斯達とは chang―saing. である。長生標、長生標柱、長生標塔である。阿斯達 asi―tar とは柱の事である。アシラ、ハシラである。セム族以来、アソカ王の柱に至る迄 massebah. 又は ashra の柱は神域の標柱である。モーセの雲の柱、火の柱又日本の鳥居も神域の標柱である。エルサレムに在ったポアズ・ヤキンといふ柱も神域の標柱である。崔南善氏がチョースンには、初めの意があるとして居るのは大注目を要する。中国語で初 chū 終 chung といふ

声である。ポアズ・ヤキンの標柱は初終の義である。阿斯達は初終の神域ではないか。天下大将軍、地下女将軍の二本の柱がチョー・スンではないか。此の城隍神は旅人の標柱、日本の塞の神である。此の城隍神をウル・サラムといふ。ウルはフルで、沸流の事であらう。サラムは人であらう。ウル・サラムの神域がチョー・スン（初・終）の震域であらう。初終とはアレフ・タウであり、アルファ・オメガであり、シオン天神（城隍神）であり、牛頭天王であり、ゴッドである。

その神域を白岳といふのだ。朝鮮では古代は自国の事を震域と云った。プルカンの震域だ。白岳の白頭山が震域の根源だ。白岳が柱であり、阿斯達であり、ウル・サラムであり、将軍峰であり、初終であり、チョー・スンであり、ソシモリであり、ソフルである。ソフルが王城である。王城は城隍の居住地だから、桓因、桓雄と称する檀君は白岳に住するのである。平壌を西京、百牙岡といひ、又白岳といふは此故である。

白州、長湍の白岳、白鶴山、ソウルの北岳も白岳、左蘇阿斯達といふ。白山、白岳、朴山は何れも水取神事の山で、太陽崇拝の山ではない。白岳、牛首山、牛頭山、麻利山、平山、牛峰、春川の古号牛首、一云須知若、鎮川の古号首知等は、慶州の如く皆山陽より南面して平野と川に臨む地形である（丹波の須知も然り）。朝鮮の都は東方に対せず、必ず南方に対ふのだ。これは朝鮮が太陽崇拝国ではなく水取神事の国の証明になる。阿斯達は南面する。朝鮮は南を前と云ひ、北を後と云ふ国だ。そして日本も亦その通りだ。伊勢の内宮は南面して五十鈴川の水に臨んで居る。五十鈴川とは白川、古川、プルカンである。天照大神自身が水取神事の神である。

麻利山は神の座である。朝鮮古代王号の「麻利干」も上座である。橛、柱を以て神竿（ソルタイ）とす。日本のモリ、マル、マロも此の敬語の変ではないか。朝鮮語の棟は mara.mar で、神之座とせられる。神座には柱がある。伊勢神宮の心之御柱は神之座である。アテネのパルテノンは立柱が神之座だ。ウル・サラムといふのは一対の神壇、又は天柱と地柱が相対して相双ぶ。ウル（フル）とサラムが相双ぶのだ。har—pae.har—mae.祖父（ぞ）祖母（ば）李氏、金氏。har—a—pan.har—man.パとマと相対す。神と人とが相対し、対偶するのだ。これが朝鮮の古代古神道である。そして此の対偶神が即ち我がサル楽のセ・イナウの相舞の対偶神、サルタとサルメの対偶神、天柱地柱の対偶神である。

又朝鮮の別名和寧といふ土語も、ハナニムの借傭音ではないか。ハナはハダの転であり、ハダ神は春雷の震域の雷神であり、ゼウスであり、ゴッドである。朝鮮はハダ神の震域であって、我が賀茂の神と同じハダ神である。古代に於ては朝鮮と日本とは全く同じ神を信奉して居たのだ。朝鮮に於ても、牛豚羊を屠って犠牲とはしない事は日本と同じである。

六十四　太秦

大秦と太秦との違ひ位は知って居て欲しいものだ。大秦は

夢の国、今は何処にも見る事はない。然し、太秦は現在も存在するウヅマサである。その中心には大避神あり、元糺あり、蜂ヶ丘の広隆寺があって、秦の公の寺として立派に現存して居る。但し宿神を知る秦人は今日は何処にも見る事は出来ない。

大秦は誰でもタイシンと訓み得るが、太秦をウヅマサと訓む事は誰でも出来ない。古語拾遺や新撰姓氏録には宇豆麻佐、禹都万佐等と書かれる。雄略紀には禹豆母利麻佐と書かれ（一云）、「庸調絹縑」「皆盈積める貌なり」とある。絹がウヅモリマサルといふ付会の意味である。地名に意味付ける事の好きな後世の人の作意である。

太とは本、正の意である。大は巨であるが、太は正本の意である。太秦とは秦人の本拠の意である。秦人の本家、宗家の意である。ウヅの正本家である。然し、八世紀ではもうそのウヅマサの意味を不明にしなければならなかった子細があって、何の文献にもその意味は明記せられて居ない。栄の考察も臆測に過ぎないのである。七、八世紀頃から秦人は何故秦の名を匿す必要が起って来たのだらうか。歴史家はまだ誰も是を明らかにしては呉れなかった。銅鐸が匿れて行ったやうに秦姓も匿れて行った。ウヅマサの意味も不明になったのは止むを得ない。恐らく秦の河勝も解らなかったのではないか。

秦は波陀と訓むべきだと思ふ。波多と澄んで云ふのは横訛りだと思ふ。京都では必ずハダと濁る。伽陀といふのも波陀の事である。印度の聖音楽伽陀は、実はハダである。その掛声はアイヌの熊祭りに迄も繋がるヤハの神聖音だ。サル楽のカダも同じくヤハの神聖音を以て拍子を打つ。

肌、裸、跣足、綺、のハダは秦のハダである。血が流れて居るのだ。真に印に満ちて居るのがハダだ。ハタと云へば他人といふ感じが出る。ハタは冷い。ハダは熱い。ハダで感じるとか、ハダに触れるとか云ふ意味は生き〳〵として居る。ハダ人は印の義に於て、最も熱情に溢る、優秀なる信仰の人である。

ウヅマサはその信仰の中心地である。而してその信仰とは大避神である。太秦には広隆寺あり、広隆寺は大避神である。ハダ人の信仰は大避神を信ずる事であった。大避神とは安積、安曇、蟻通、即ち大三輪神である。別名金毘羅神、別名八咫鏡、別名竹田神である。竹田とはタケハダといふ事だ。即ち大避神は宿神であり、天の父なる尉（ヂヤウ）の神である。即ち大避神はシオン天神、祇園神社である。

ウヅはウル、フル、クルと同義同語である。西蔵の「烏斯蔵」はウヅ・シオンである。此のウヅが太秦のウヅだ。渦のマークは天地開闢の原理を示す。松田寿男氏によれば「弓月」のクルは車の転写と云ふさうだ。秦の弓月は西域の弓月城から来て居ると思ふ。彼はクルマサの公であらう。車折（クルマサキ）といふのは、クルマサの君の遺跡であらう。㊉のマーク、車の印章は世界に通ずるマークである。即ち海部、秦人のマークである。「久留川麻乃意利佐之後也」と云ふ人もある。後漢霊帝四

世孫阿智王之後栗栖（クルス）といふ人は高句麗の裔である。物智王弓月王はムチ、クル、クルムチの名残であらう。太秦の音頭（オンド）山はアンド山の転である。安曇（アンド）橋、安曇（アンド）山は有栖川の阿刀神社の傍にある。阿刀の川が有栖川であり、皇室には関係深き川である。此の水がウヅであり、クルであり、フルなのだ。㊉と◎のマークは世界的に水取神事のハダ人のマークである。

又クルはコロ、コオロ、クラと同義同語であり、水の事である。朝倉、鞍馬、小倉、黒川、衣川、久留米、等皆同義である。

「命のまたけむ人は　たたみこも　平群の山の　熊白檮（クマカシ）が葉を　髻華（ウヅ）に挿せ　其子」

と日本武尊の歌にある。熊は神であり、白檮は橡（カシ）の樹の霊樹である。髻華は渦巻きの事である。マムレの橡樹は霊樹である。ヘブルの霊樹は又日本に於ても霊樹である。ネミの樹林には橡樹を神木とし、ロマの七つの丘の橡の樹に神々は集まり、アテネの雷神がジュピター（ハダ神）といふ義に於てロマもギリシャも同じ神記号を持つ事を証明し、綺天神（カムハダ）の牛像と水とによって、アドニスの水と牛とを証明する。◎と㊉のマークによってハダ人は世界中に於て一つの神記号を有って居た事を証明する。アーメンといふ原始感動詞さへ、実はシオンの水取神事の水の甘美を褒め讃へる「吁美味（アーマイ）」の声なのである。

太秦とは云ひ換へればシオンである。大避の水涌上るシオンである。ウヅはウジ、ウチ、フチ、ムチ、エチ、オチ、ワチ、イチと転訛する。美味し内、武し内、熊渕、物智、越智、和知、市、等水の事である。ウヅの真中がシオンである。シオンは城である。都である。因幡の一ノ宮、宇倍神社は武内宿禰の祭られる神社だが、双履石といふ磐境がある。武内宿禰が昇天に際して草履を双べたといふ俗伝がある。そんな事は故事付の説である。ソーリはソウルの転である。ソウルは朝鮮語で京城の事だ。新羅の曾尸茂梨の事だ。因幡の首邑のソウルが此の稲葉山である。高千穂の添山峰（ソホリイヤマタケ）、註、添山、此云二曾褒里能耶麻一、高千穂槵触之峰（クシフルノタケ）、古事記には、日向之高千穂之久士布流多気とあるが、フル、ソホル、ソウル、ソーリ（双履）皆一つだ。添山、槵触峰、皆実はソシモリなのだ。ソシモリとは別名シオンの事なのだ。朝鮮の京城は即ちソシモリ、ソフルであり、牛頭天王の祇園である。神域の阿斯達である。而して太秦がそのソフル、クシフルタケのシオンである。広隆寺とはヒロタカデラである。広隆は秦河勝の名乗である。又は河勝以外にも広隆を名乗った人はあったかも知れない。河勝の父を広隆と云ったとも云ふ。金春家では代々ヒロやタカを名に付ける習慣である。ヒロタカとはフルタケの事だ。クシフルタケのソウルが太秦である。高千穂とは高は美称で、千穂はチオン、シオンの事である。三重県に高茶屋と云ふ処があるが、日向にも高千穂野と書いてタカチャヤと云ふ処がある。タカ、シオンの転である。如斯、太秦はシオン、祇園であり、クシフルタケであり、高千穂であり、日本のソフルである。

太秦にある桂宮院や、法隆寺の夢殿や、白頭山上のタルムンに在る宗徳寺の八角堂を見ると全く共通の建築である。聖徳太子が自ら労務して建てた桂宮院の八角堂は、全く白頭山上天池のシオンに通じるものがある。

㊉、◎のマークと共に一巴、二巴、三巴のマークも世界的にハダ人のマークだ。有史以前のイスパニヤのバスク山中の石壁の彫刻に残って居る。ᔕ、ᔕ、ᔕ、のマークは産霊和合のマークだ。天地開闢より始まった神道の産霊のマークである。朝鮮に於ても今日猶国旗に迄使用する神道のマークである。是皆シオン天神、祇園神社のマークである。

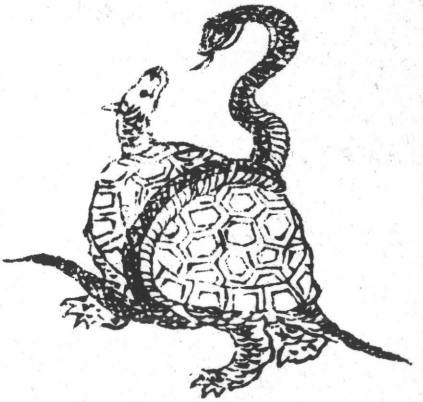
朝鮮は巴の国、毗の国である。日本はウヅの国、倭の国だ。太秦の国である。通典によれば倭は烏和、資治通鑑によれば烏禾である。和闐のKhotan. 伽陀のKhada. 渙那のKhanna. のKhに注意すべきだ。巴（パ）と、倭、和（ワ）は同義の記号である。

大秦国は夢の国で、埃及か、ローマか、オリエントか全く不明だが、太秦国は正に今も猶現存する日本国の事である。安曇の秦人の国である。そのマークは◎である。ウヅマサはその中心地である。現存するシオンは此の太秦である。新しき人類の希望も此のシオンから発祥するであらう。

特集―日本的狂気の系譜

馬場あき子 悪尉の系譜

―老骨のほめき



鼻瘤悪尉

I

折あって出遇う悪尉の面には、いつも心引かれるものが残った。悪尉――、このしたたかな意志の権化のような貌は、白髯、白髪に埋もれながら、決して晴れることのない鬱屈たる憤懣に心を焼いているようだ。悪尉とは、剛愎頑強な老いの志をあらわに刻んだ能面の呼び名である。

老いの志は裏切られやすい。悪尉の志とは、事志と違った瞬間から生まれた回復の思いに燃える志であって、そのゆえに死に切れぬ老骨のほめきがリアルに伝わってくるものだ。たとえば、悪尉はあるとき死を契機としてかえって永遠に甦りつづけることになった一人の老人の狂執を表現して、暗い心の闇を通り幻のように死所から戻ってくる。「恋重荷」というその物語はこうなのだ。

白河院の時のことである。山科の庄司とよばれる年老いた庭守りは、ある時女御の姿をかいま見て忽ち恋のとりこになってしまった。この哀れにも滑稽な恋の話はやがて女御の耳に達し、女御は一つの計画を思いついた。女御は一つの重荷を作るように命じ、それを美しい布で飾って、いかにも軽げに仕立てると、この荷を持って庭を廻るならば、その時女御は庭守に姿をおみせになるだろうと伝えさせたのである。言伝てをきいた老人は、喜んで庭に立出で、重荷に手をかけるが、軽そうに見えても厳重に作られた重荷ゆえとても持

ち上げることができない。まして庭を廻ることなどできようはずもなく、はじめて老人は自分の真摯な恋がなぶりものにされたことに気づく。その後老人は、この恋の無惨な扱われ方に憤りを抱きつつ思い死に死んでしまうのだが、一方女御の方のはかりごとは、決して卑賤な老人の恋をなぶったものではなかったのだということである。ではどうなのかというと、老人の恋は双方の立場上とても叶わぬものであることを思い知らせようというので、「この恋は軽げに見えても、持ちかねるほど重いものだぞ。」という譬えとして、この重荷を考案したのであった。しかし、それはそれとして、怨みと憤りを陰に内攻させつつ思い死をした老人の霊は、したたかな悪尉となって甦るのだ。その悪尉の呵責にせめられ、女御は狂気のように身を苦しめながら、恋によって人が死にうることを知らなかった身の思慮の浅さを反省する。悪尉は決して女御を許す心はもっていなかったのだが、この女御の内省の深さに動かされて、その怨みも次第に消えてゆき、ついには逆転して、以後は女御のためのかげの守りとなろうと誓って、この事件は終っている。

ここにおいて、悪尉によって表現された庭守りの怨みの、悪尉たるゆえんは何であろう。それは執拗な常識外れの執心であり、身分をわきまえぬ、つまり世の秩序をもずかずかと乗りこえて、他人の内がわに侵入してくる強固な自我であり欲望である。悪とはここでは、内面的な目的に対する意志の強さであり、潜熱の激しさであって、もちろん、善と対応させられる道徳上のレッテルなどではありえない。ことばの意味の大きさ深さにおいて、悪はもと、ひじょうに複雑な根深い力をあらわしうることばであった。

悪尉――、このずしりと重いひびきにこもるしたたかな内面は、かの日本的淡白などという瀟洒な好みとは、およそ縁遠い内攻を含む苦悶のひびきをもっている。いま悪尉の系譜について考えてみたいと希うのも、福徳円満しかも欲望に淡白な愛される老境に、あえて進もうとしなかった老いの表情に、本当に人間らしい感情の動きを見るからであって、そこに死にきらぬ狂執の激しさや、内攻する野望こそ〈生〉そのものの根源をなすすがたではないかと思うからである。このような悪尉の心だましいをおのが内に抱く老人の一人がかの恋の重荷を持ちそこねた老人でもあった。

悪尉の面は、その造作や使用曲等による主眼点の相違から、大悪尉、鼻瘤悪尉、茗荷悪尉、重荷悪尉、要石悪尉、鼓悪尉、小悪尉、などとさまざまな呼び名をもっているが、その眼光の鋭さと巨大な鼻、怒気を含みつつシニカルに開かれたような口、老いきらぬ強い白髯はそのシンボルである。悪尉面はふつう三通りの用途がある。悪尉はその表情に人間的感情を伝えうる一面をもっているが、その重々しい情念はわずかに人間の域を超えて業ともよぶべきしぶとさを感じさせるので、人々はそこに、一歩、神の域に近づいた超越的な力、あるいは威厳を感じたのか、この面を多く利用してシテの格を表わしているのは、いわゆる脇能とよばれる神物の主人公である。たとえば、寝覚、難波、道明寺、源太夫、東邦朔、大社、玉井、白髭などのシテの神々であるが、この神体がなぜ悪尉で表現されねばならぬのか、それは単に老体であるから、とだけでは解決がつかぬ性格を、これらの曲の主人公たちはそれぞれにもっているようだ。それについてはまたあとで述べることにし

たい。第二の用法としては「鞍馬天狗」「是界」などの天狗物を〈白頭〉とよぶ特別演出で行なうとき、ふつうは大癋見という天狗の面を用いるところを悪尉癋見という面に代えることがあるが、ここには悪尉の本質を解明する手がかりの一つがあると思う。さらにもう一つの悪尉の用途は、「恋重荷」「綾鼓」などに使用するので、身分の低い老人が、高貴な女性によって恋を辱しめられた憤りと怨みを表す面としてある。恋重荷についてはすでに概要を述べた。そして、これらの悪尉の中によどみわだかまる情念の哀れさは、それがもはや客観的には発展性のないものでありながら、人間の〈生〉に執する不味な心が、衰えた身力にいらだちながらも、さらに光明を得ようとするしぶとさをもって発奮努力するところにある。しかもそれは、不味のまま死へと追いやられ、重荷をもちかねた老人のように、もはや永遠に死なぬ悪尉として甦るのである。恋重荷は世阿弥の作といわれ、「綾の太鼓」とよばれた古作に発想を扶けられたという。では、その古作の、現在は「綾鼓」とよばれている曲はどのような筋運びになっているであろう。

「綾鼓」は古い伝承にもとづいた作品で、ことに出典とするものはないが、なかなか人気の高い演目であった。筋がきは恋の重荷の原作であるから、重荷とほぼ同じである。ただ、重荷を持って庭を廻れという命令が、こちらは、鼓を打ち鳴らし、音が皇居にひびいたなら、もう一度姿を見せよう、というちがいになっている。鼓は題名どおりの綾の布張りであったから、もとより音の出るはずもなく、老人が恨みを抱いて思い死に死ぬのは「恋重荷」の場合と全く同じである。後場は悪尉の面であらわれ、女御を懲らしめ責めるが、

綾鼓は決して女御の悲歎の有様に負けて、かげの守護神になろうなどという申出はせず、そのまま結末のない終り方をしている。そのため何度でも、繰返し女御の裏切りを責めにあらわれそうな凄さがにじんでくるのである。

この二つの能によって、悪尉の面が負った属性は、一つは下賤のイメージである。しかもそれは、下賤に生まれて、あきあきするくらい長い人生のはてまで、暗い情念を抱きつつ下賤のまま終ったもののイメージである。次には常識を越える執拗な執心で、あくまで目的となったものにまといつくその執着の激しさは、その生前の物心両面にわたる貧しさをこそあらわすものであり、下賤に生まれ下賤に老いた境涯を一体化し、凄絶悲惨な業執を感じさせる。

もちろん身分の低い者が高貴の女性を思うという逸話は数少ないものではない。大和物語には、公卿の姫君に恋をした内舎人（うどねり）が、姫を奪って陸奥の安積山に逃げこもった話があり、恋をしたわけではないが更級日記が伝える竹芝の男の逸話は、ふとつぶやいた衛士のひとりごとをきいた帝の姫宮が、そのひとりごとのなかの情景に心ひかれ、武蔵国まで連れて行けと命じる話である。男は姫を負うて七日七夜を走りつづけ竹芝の地にお連れしたというが、これらの話には、話そのものの興味深さだけでなく、もう少し根深い寓意がありそうである。ことにこの竹芝に姫を据えた衛士などは、その後姫宮と竹芝に棲んで国造になされ、姫宮も満足して、「ここありよく覚ゆ」と都に申し送っているなどは、貴種の女を介して子孫の繁栄を祝った土俗伝承の名残がみえる。また、姫君を奪って逃去する

男の身分がそれほど卑しくない逸話になれば赤染衛門の長女を盗んで東国につれ去った多気太夫の話とか、最も有名な伝説では、在原業平が二条后を奪って東国へ下ろうとして未遂に終った話とか、身分ちがいの恋の激しい燃焼を伝えた類話はそれほど少くはない。そしてそれらの説話とこの悪尉の話との決定的にちがう点は、たとえば武蔵国まで七日七夜で走りついたというような神わざに近い能力がすでにこの老翁の身には残されていなかったことである。伝説の中の下賤の男は、時に伝承者の心意気をあらわに伝えるばかりに、超越的な力をもったものがいる。安積山の男も竹芝の男も、多気太夫も、そして業平にしても、高貴の女を奪う時の男の力には、その身分の垣根を越えうるに足る超越した力がもたされているのが普通である。ところが、悪尉にはそれだけの力がない。それはやはり老いそのものによるのではなく、賤しくてあった時間の長さが、欲望に対する潑溂たる生命の力をも奪っていたのである。ただうじうじと、深い内攻のやみに沈んでしまう欲望をみつめつつ、悪尉とはそのような長い沈淪のはてに、じわじわと浮上してきた暗く閉鎖的な情念であり意志なのだと思う。したがってその高貴への憧れ、老いの後の光明ともたのむ、唯ひとつの心のほめきには、はじめから可能性の乏しい悲劇のにおいがつきまとう。ただ、悪尉になしうることは、じわじわとした心理的な復讐、しかもそれは、死を介してはじめて成立するという、みじめな復讐の方法しかない。その上、恋重荷にいたっては、女御の反省の色にたちまちにほだされ、守護神という形で自ら妥協へと心情的な崩れをみせる。いわば卑賤の地位に長く生きすぎた者の、陽の目を知らぬ心にとっては位負けというよう

なことがおきやすかったのである。とにかく、「恋重荷」「綾鼓」の二曲がふくみもつ能の世界は、悪尉という面の〈負〉の半面を、徹底的にみじめに、いじましく印象づけているといえる。

だが、私はいつもここまでくると、だが、ともう一度立ち止まらざるをえない。ここにおいて悪尉の〈悪〉たるゆえんは、はたしてそうした個人的な体験や情念だけで深めることができた類のものであろうか。それはたかだか老いたる恋の捨てがたさなどという一念だけで成り立ちうる抵抗体であったろうか、という疑問である。たしかに、悪尉は老いの失恋を表わすためだけにあったものではない。むしろ多くは特殊な神霊物に使われているのである。とすれば、悪尉の〈悪〉たるゆえんは、並はずれた根深さで永続する執心ということ以上に、より〈下賤〉たることの鬱屈たる誇りであったのではなかったろうか。

そもそも悪尉が神霊の面であるということそのものが、一つの謎めいた問題をもっているのだ。前に掲げた悪尉面をつける神霊曲の主人公たちは、一般的に知られる高砂や老松の神体のように颯爽たる神舞を舞うものではない。楽(がく)という、やや緩やかな雅遊の曲を舞うのである。神々はいちように老いかがまっており、それはある時、老いて久しいという以上に、はじめから老いていたのではないか、生まれながらに老いかがまっていたのではないかと思わせるものがある。その悪尉の不逞な、剛愎な矜持を白髪をもって覆いつつ、これらの神々は足どりも重く楽(がく)を舞い、あるいは楽を舞わしめるための囃子の役を演ずる。何のためにであろう。折あって呼び出された悪尉たちは、神とは言っても高位の神では

ない。より人間に近い情念をひそめたこれらの神は、より高位の神への奉仕者なのであり、老軀をひっさげて、いわゆる「めでたき御代」への追随奉仕を事とするのである。ここに悪尉の一つのすがたがあったのだ。土着神、あるいは外来の神々は、老齢死滅ののち神位を認められたのであって、その生涯はまさに精勤努力の連続であり、そこに老いたがゆえに人々は老体をもってしかその神の実感を甦らせることはできなかったのである。またその老体の風貌は、その精勤努力の生涯とはうらはらに、なぜか佶屈として楽しまず、頑強にして喜びがない。多くの土着の神々の苦渋、渡来した神々の困難とは、このように悪尉の〈悪〉たる要素を、幾度も幾度も、にがにがしく嚙みしめ嚙みしめ生きる外なかったはずである。

悪尉たる神々とは、たとえば「寝覚」の能においては三返翁であり、帝に長寿の霊薬を捧げた木曾郡の長老である。「難波」のシテは帰化人王仁であり、「白髭」のシテは神話の中の最初の降伏者、猿田彦である。「大社」の能は出雲神が眷属を引つれ登場する豪華なものではあるが、「絵馬」のシテ天照大神が颯爽と神舞をもって示現するのに比べれば、その老体悪尉の神が腰をかがめて、重たげに辛苦な楽を舞うのは比較にならない。「道明寺」の白太夫神や「源太夫」という熱田社神遊能は、それぞれ神遊の拍子や太鼓の役を名手として奉仕する土俗神である。

そして、これらの悪尉神の性格を総合的にそなえていると思われるのは「玉井」の後シテで、海神豊玉彦である。俗には海幸・山幸として伝わる古代伝承のうち、彦火火出見が

兄の釣針を求めて海中に入り、海神の国に到ってその二人の娘、豊玉姫、玉依姫を妻としたことを脚色したものである。彦火火出見は豊玉姫の懐妊によって地上の国に帰ることになり、兄の釣針をもたずさえて別離の宴に臨む。その時海神は老龍の悪尉の姿をあらわし、雲のようにわだかまり、鹿背杖にすがりながら、二人の愛娘を妃として捧げ、さらに海神国の宝物である、潮満玉、潮干玉を寄贈し、陸路に向う乗り物の世話をし、別れの楽を舞い終ると、自分はすべて虚しくなった海底にひとり残り止まるのである。そしてたしかに、この海神を表現するのには、円満なにこやかな老人では不可能であり、大癡見や大飛出では感情が派手で若すぎるであろう。海神龍王が愛する二人の娘を、天つ神系の彦火火出見に差出したことは、最大に従属の意志を表したことであり、その上、海の力のすべてを集めて玉となした二つの宝玉さえ与えているのは、よほど彦火火出見の力量に対する信頼、いやそれはほとんど賭けともいえる帰服による提携を決意したのだと思われる。このように無条件ですべてを提供した帰服の背景には何があったのかはわからないが、自らの老衰を恨む忸怩たる心情があったことは痛ましいまでに伝わってくる。たとえば、この海を制圧していた海神族の誇りがどれほど高かったかということは次の逸話にもうかがえることだ。豊玉姫は、その後出産の姿を見ることを禁じて産屋に入るが、彦火火出見が禁を破ってこれをのぞいたことを怒り、海坂の道を塞いで父の国に帰ってしまった。海坂を塞ぐとは、海神の国との交通を断ったことであり、交際が断たれたことなのである。そして、娘豊玉姫のこの矜恃の高さは、とりもなおさず、父たる海神悪尉の矜恃の高さの反映である

といえる。悪尉の面からは、そうした帰属者の佶屈たる矜恃が、にがにがしげに立ちのぼってくるのであり、その抵抗感の重々しさは、ゆえにかの卑賤の老人の恋をも重々しくおかしがたくみせるのである。

II

話を「恋重荷」や「綾鼓」へと戻せば、たしかに恋は一種の狂気である。しかしながら、卑賤な老人の一目惚れのような恋への悔蔑が、あれほどきびしく罰せられねばならぬのは、そしてそれが、悪尉の面をもって表現されるほか考えられなかったのは、当然わけがあることなのだ。その恋を隔てた階級とは、まさに賤民の情念において捉えられた隔たりなのであり、禁忌としてあったその隔たりへの侮蔑が恋の裏切りとして罰せられたのではなかろうか。海坂を塞いで自国に帰ってしまった豊玉姫の憤りは、実に老龍の海神の中にも、卑賤の老人の中にも、ひとしく悪尉たることの中に鬱屈する、楽しからぬ情念として根を一つにするものなのだ。

そして私は、「恋重荷」より早く世に行なわれていた「綾の太鼓」(現存は綾鼓)の能に、以上のような悪尉への心寄せを通して再び一そうの関心を寄せざるを得ない。この伝承は能の歴史以前に、すでに人気の高かった一般の巷説であるらしいが、出典は全く不明である。そして、出典不明のまま、巷説として語りつがれてきた時と場所が、斎明天皇の朝鮮

出兵の時代であり、筑前の仮宮、木の丸殿であることに注目したいのである。朝倉宮(あさくらのみや)とよばれたこの宮は、「朝倉や木の丸殿にわが居れば名乗りをしつつゆくは誰が子ぞ」―天智天皇―という歌なども伝えられているが、実はけっして快的なものではなかったらしい。丸木のまま御所を建てたというのもさることながら、「斎明紀」によると、このとき朝倉宮の神域の木を伐り出して御所用に使ったため、神罰の報いとして雷神が荒れ、大殿を焼亡したとか、宮中に鬼火があらわれたとか、天皇近侍の人々の病死が絶えなかったとか、とかく不吉なことばかりであった。その揚句のはてに、七月下旬には老女帝斎明天皇が六十八歳でなくなった。その葬列を、朝倉山の上からじっと見下していた鬼があったというのは何とも不気味なおそろしさを感じさせる話である。斎明天皇のあとは、皇太子中大兄がただちに称制(しょうせい)し、朝鮮への派兵と救援が続けられていたから、「綾鼓」の舞台を詮索すれば、この天智天皇称制の時代ということになろうか。だが、それは全くつまらないことだ。まして、天智称制時代の後宮をたずねて、庭掃きの老人の恋の相手を考えてみようなどとはゆめゆめ思っているのではない。にもかかわらず、私はここに語り伝えられた説話の場所が、なぜまたこともあろうに筑前朝倉宮でなければならなかったのかに立ち止まらざるを得ないのだ。

長い伝承の時間の中で、人々は女帝の急逝もまた、笠に隠れた鬼の、いや、朝倉山の神の懲意のあらわれとして受け取ったのではあるまいか。「綾鼓」の能の後シテとして登場する庭男の老人が、前シテとは打って変った威厳をもって、悪尉、白頭に金襴の袷半被(あわせはっぴ)の大

袖を重々しくゆるがし、鹿背杖を振り上げて女御に迫るという場面は、その悪尉という面のもつ個性的はニュアンスを共通項として、しばしばかの玉井の能の、老龍海神の幾重にも屈折した心情と重なってくることがある。世阿弥はもしや、そのダブルイメージの中で、恋重荷の後シテに、「――恨みは霜か雪か霰か、終には跡も消えぬべしや、これまでぞ姫小松の、葉守の神となりて千代の影を守らんや、千代の影を守らん」と言わせてしまったのではなかろうか。悪尉の性格の一つには、その神霊面として定形化した、守護神の役割がつきまとっているのであろうか。恋重荷の悪尉は急転直下恨みを消却し、女帝の守護神にされてしまう。不本意な、だがそうするほか平安な生は得られないところに生まれる悪尉の妥協、だがそれは悪尉の歴史そのものであったし、まったく憂鬱というほかない人生の現実であって、悪尉の表情はそのゆえにいっそう歪まざるを得ないのだ。そして私は「綾鼓」において決して女御を許そうとしなかった一人の悪尉が、深い、解消しきれぬ恨みを抱いたまま、朝倉宮の桂の池に沈んでゆくという巷間伝承の方に、かの朝倉山の頃から女帝の死をじっと見つめていた無言の鬼のおそろしさと二重うつしになる真摯なものを感じるのである。

あまりに突飛な連想であろうか。しかし、朝倉宮木の丸殿と膺懲される女御、恨みを抱いて死んだ悪尉の祟り、という話の骨子は、支持されなかった木の丸殿建造の記録と女帝の死、土俗信仰の中心にあった神体朝倉山から女帝の葬列をみつめる鬼、という史実とどこか通いあうものをもっており、「一念瞋恚の邪淫の恨み、晴れまじや心の雲水の、魔境の

鬼と今ぞなる」というかりそめの恋の恨みは、どこか賤者の強訴の気息をただよわせる。思えば「綾鼓」において悪尉が求めたのは懐しい恋の回復などではさらさらない。それは愚弄された恋に対する報復呵責の一辺倒である。つまり、ここで悪尉の〈悪〉たるゆえんは対象への執着の深さにあるのではなく、自己の内面に屈折し、鬱積する憤懣の深さと、身を置くべき世への求めの激しさにあるといえよう。

III

もともと〈悪〉という字は〈醜〉に近い解釈が成立つのだそうだが、それはただ見苦しいのではなく、心に深く見苦しいと思う事である。いわば、一には侮蔑に値する存在であることなのだ。悪の上半分〈亜〉は佝僂人のことであるともいわれ、土俗的な巫呪の職能の所有者、また、そうした者の発揮しうる力というものをこの字のかげに見ていたことがわかる。これは中国的な観点であるが、日本でも保元物語などでは、「兄を兄とせぬ悪者といふ沙汰候なれば」という為朝のことばもあって、いわゆる中央の施行する政治的秩序をはなれた立場から発揮しうる力に対して、悪き力と、それを賛える立場も存在したのである。たとえば悪源太義平、悪七兵衛景清などとよばれた〈悪〉の意味は、単なる強さや、この場合のみ偶然にも共通する叔父殺しへの道徳レッテルとしてだけ見ることはできない。彼らのもつ潜在的な起爆力の大きさは、決して個人の武名ではかるほどの狭い範囲のもの

ではないことを人々は知っていて〈悪〉と敬称したのである。そうあってこそ、一すじ縄ではいかぬ者として、はじめて世から悪まれるあくどい存在たりえたのである。鎮西八郎為朝が悪者であったことはあまりに有名すぎるが、悪源太も平治乱にただひとり死にのこり、平氏をねらってかくれ棲んでいた。発見されて捕われるまでの大乱闘は目を驚かすものがあったが、死刑執行の場面でもたいへん意気軒昂たるもので、その時の大言壮語の約束どおり雷神となって、のちに斬り手を蹴殺してしまったと伝えられる。それは平氏の猛将悪七兵衛にもいえる。壇之浦の海戦でさしもの一門がほとんど海に沈んだ海戦の場から、景清だけがどうして九州に渡りつくことができたのか、彼は潮で眼を痛め、盲目の乞食として生きながらえていたが、源氏の船団に追いまわされた大敗北の海を、九州に逃去しえたという不可思議一つを取り上げても、いわくいいがたい悪の力のバイタリティーが感じられる。

悪尉の〈悪〉から話が外れたようだが、悪尉の〈悪〉もまたこのように人に知られぬ力を、深い潜在力として持っているがゆえに悪者たる老翁のことなのである。

〈悪党〉〈悪僧〉というような誇りにみちた自称と同じ用法として悪尉ということばがあったかどうかはわからない。しかし、悪尉という面は仮面史の中では比較的早く登場しており、鎌倉時代、文永、弘安頃の人といわれる赤鶴一透斎の悪尉癋見という面が能の金剛流宗家に伝っているという（金剛巌「能と能面」）。しかし、これはおそらく癋見面の老翁が必要となって作られたものと考えられ、悪尉の悪尉たる特色はまだ出されていない。金

剛厳氏の解釈によれば、悪尉癋見という面は、白髪の天狗という演出が考案されてのち用いはじめられたもので、天狗は普通大癋見というのを使っている。したがって、天狗の白頭（白髪）が工夫される以前には、この悪尉癋見は、「玉井」の後シテなどの、老龍の格をあらわす面として用いられていたのであろうということである。（「能と能面」より）

これはたいへん面白い問題を提しておられるところで、癋見と、悪尉のかかわりの深さを考えると心打たれるものがある。行きがかり上癋見の面の説明をしなければならなくなったが、大ざっぱな説明をすれば、それは一般的に天狗的な鬼をあらわす面であり、その大きな口は力強く端を上方に向けてぎゅっと弓張りに引き結ばれている。巨大な目は金色にみひらかれ、百年の世を見透すという天狗の増上慢をあらわしたものといわれている。ついでながらこの面をやや変えて、口の弓張りを下向きにへの字にし、人間に対するやや威圧的な表情にしたものを小癋見という。これは、用途としては先述した神霊にやや近い「野守」「泰山府君」「氷室」「谷行」などのたけだけしい神体、これも土俗的なそれや、鬼神に用いられている。そして当然これらの神や鬼の内面ともちろんかかわらざるをえないことだが、大癋見も小癋見も、ともにその口は開いていないところに特色がある。

ベシミ、とはヘシムことで、ゆがみまがった口のことであるとは折口信夫の解釈であるが、さらに氏は、これを民族学的立場から、口を閉ざして開きたくないゆえに、つまり物をいうまいとするゆえに、その口はゆがんでぎゅっと結ばれているのであるという。口をゆがめて言うまいとしていること、それは言ってはならないからであり、その、ヘシミや

すい心の内がわこそ、鬼神とされた土着の神々の現実なのである。

たとえば天狗の風貌は猿田彦をうつしたものだといわれているが、その内面的性格の特色はベシミに引き結んだ口もとにある。朱色の顔、巨眼、長高な鼻などは、いずれも威嚇的な外貌であるが、先住土着神としてその領土を天つ神に踏み渡らせることに対する抵抗感は、不安と屈辱とに幾重にもゆがみ、ゆがみながらもその屈服せざるをえないことは目に見えている。猿田彦は、いやこうした天狗族の象徴たるベシミの面は、そこで心ならずもわが領土をあけ渡すべく道をゆずり、その恭順を賞されて守護神となるのである。このようなベシミの面の内がわは、もちろん小ベシミにおいても同じことで、小ベシミの方がより人間に近い現実感をもち、その守護神、または奉仕神としてのスケールも具体的な持場がくっきりしている。

ところで、このようにベシミの面を長々と引き合いに出したのは、さきに金剛氏の意見を引用したように、大ベシミの天狗を白頭(はくとう)といって、年を経て威信を深めた大天狗として演出する時のみ、悪尉癋見を用いることの意義を考えてみたいと思ったからである。悪尉癋見という面は、当然多くのベシミと同様にその開きがたい口を結んでいる。そして悪尉としての性格は、その白髯と、白頭と、老いてなお行動を駆る激しい意志にあらわされているが、このことは、その他の悪尉が、より人間的な苦悩と内憤にその口を開き、一たび口を開きことばを交わしてしまったことによって生じる立場の弱みに、いっそう自嘲的な憤りを感じないわけにはいかなかったこととは、明かに異なる性格によるものである。と

はいえ、ここで証明されることは、悪尉と癋見の内面がきわめて近距離にあるもので、それは時にたやすく一体化しうる要素が、その初期においてすでにイメージの中にあったということである。二つの面が、能面の中でもごく初期に誕生していたことは前に述べたとおりである。

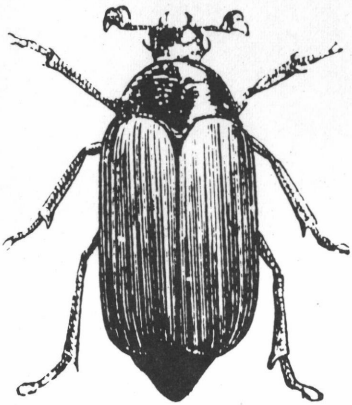
天狗はふつう赤頭（あかがしら）といって、朱色の頭髪で演じられる。人間の埒外に生きた鬼の類と考えられたためであるが、その異様な頭髪の色が人間的要素を薄めているのに対し、白頭にすることによって生まれる効果は、一段と人間に近い感情で向うことができるということである。それは里頭（くろがしら）のものが白頭になった場合（人間性に老いの神性が加わる）ともちがい、老いを媒介として逆に人間性が加わることになるのである。たとえば「鞍馬天狗」などのシテ、大天狗僧正坊（そうじょうぼう）を、白頭で行なう場合、そして、悪尉の要素を加味した解決で行なう場合はどうかというと、金剛氏は次のようにいう。「白頭の時には、牛若丸に兵法を伝えたのは鞍馬山の僧正ヶ谷にすむ大天狗などというものではなくて実は鬼一法眼であったという解釈になってくる。いわゆる実録風の演出である。」と。鬼一法眼をたとえに出されたのは一種、話をおもしろくされるためのことで、いわば、実在感をもった人間的な扱いになってくるという演能上の心得にふれられたのである。

ご承知のように「鞍馬天狗」は、源氏の孤児となった牛若丸への心寄せやみがたく、花見の座を借りて登場するのだが、その無粋な闖入者に対して人々は眉をひそめて立ち去る中に牛若ひとりがその傍に招じ入れようとする。その時はじめて言葉を発する鞍馬天狗の

ことばは、「思ひ寄らずや夏虫の、音にだに立てぬ深山がくれを、御とぶらひの有難さよ」、というのであった。ここに告白された「音にだに立てぬ深山がくれ」という状態こそ、当時の一般常識にあった天狗への認識の一つであり、牛若丸が対等に「花見の友」として遇したことへのよろこびが、長年の深い心寄せと重なって、兵法をさずけ、平氏討伐の謀議へと発展してゆくのである。宮増作と伝えられるこの曲は、当時の稚児愛好の風潮を迎えた面から脚色されながら、その恋のことばに托した陰微な僧正坊の心寄せは、艶に屈折しつつかえって特色的に、悪尉のベシミ的性格を印象づける。「老をな隔てそ垣穂の梅、さてこそ花の情なれ、花に三春の約あり、人に一夜を馴れ初めて、後いかならんうちつけに、心空に楢柴の、馴れはまさらで悪のまさらん悔しさよ」という真意を陰蔽した忸怩たる恋情は、「君、源の統領にて、兵法を授け奉り平家を討たせ申さんため、さも思召しされば明日参会申すべし。」という謀反のすすめへ直接につながったものであることなど、その〈恋〉を介して語ろうとした志の重さは、「綾鼓」の悪尉とはまた別な大きさをもっている。

天狗は百年の世を知り、見通す力をもっているといわれ、その大きすぎてとぼけたようなあじわいが、説話・伝承の世界では定着しているし、能に登場する天狗もまたその例を出ない。しかし、その概念を時に打ち破りつつ、悪尉癒見は無言に何かを訴えかけ、また一たび口をひらいてしまった多くの悪尉たちは、時に苦々しげに奉仕の役に老軀をかりつつ、また時に卑賤への侮りに復讐の笞を振り上げつつ、ともに楽しからぬ世への不満を主張しやまないのである。

悪尉――、その人生のにがさは、回復の方途のない失地に執しつづける〈負〉の志である。彼はほとんど敗北と挫折の累積の中に老いている。しかし、老いは決して悪尉の悪たるゆえんを解消させはしない。ゆえに悪尉は徹底して自らの非力を信じまいとするのであり、その自恃にのみ自らの存在を賭けているのである。このような哀しいまでの超時間的なエネルギーは、すでに狂ともよびえぬ峻厳な格をそなえて、時に神に近い剛愎さをもって笞を振り上げ、忘れていた根深い感情をよびさますのである。



特集―日本的狂気の系譜

森秀人　われらのうちなる狂気

―神楽からみた日本人の原型―

I

新潟の柏崎に三島神社という県社があってこの神楽がもし現在もまだ古態を留めているならばぜひ拝観したいと思っている。この神楽については西角井正慶の『神楽研究』に詳しい報告が掲載されているが、かんじんの実物は中央の研究者もまだ観てはいないようである。この神社の神楽がわたしの注意をひくのは、特別に珍奇な形態を秘めているからではない。神楽学的にいえば、岩戸神楽に属するごく平凡な神楽なのである。

ところが記録によると、面白い問答があって、八天狗大宝と称する山の神と、四方悪鬼と称する年の神が〈荒び疎び来らん者〉つまり村里に危害を加える者をほろぼそうということになる。年の神は弓を射る。はじめに東に射ようとして山の神に留められる。東方には木の祖霊である勾々迺智神がいるというのである。

ついで南方を射ようとすると、その方角には火の祖霊である迦具土命がいるから、やはり駄目だ。西方には同じく金の祖霊、金山彦がいる。北方には水の祖霊、弥都波能売命がいる。また大地には土の祖霊、埴安比咩命が居り、天には日の祖霊、天照大神と月の祖霊月読神が日夜通交している。年の神はあきれ果てて〝天地四方皆塞り何処の方に向って放つべき所あらん〟となげくのである。

すると山の神は〝丑寅の方に当り鬼蒲国という鬼神の住家あり。此方より吹き来る風、

人間に当っては病となり、耕作に当っては実を損す〟といい、はっきりと敵地の方向を指示するのである。丑寅の方角は、現在ふうにいえば北東の方角である。ここに鬼蒲国という名の国がある。これは撃たねばならない国である。そういう思想が、はっきりとこの三島神社の神楽に表白されている。

だいたい神楽の起源は、古墳文化と共にはじまるぐらい古いのであるが、拙著『埋もれた銅鐸』（紀伊国屋書店刊）で詳論したように、北九州の一角で生れた古墳文化が大和の地で絶頂に達し以後次第に各地に伝わってゆく。同じように神楽も地方に伝わっていったのである。そして、その根幹となる思想のひとつに、北東の位置にいる敵は撃つべし、という考えがあって、その敵国は鬼蒲国といわれている。これを一地方神社の作為としてきき逃せないものをわたしは感じるのである。

芸能として神楽を考えたばあい、これは異常な芸能といえる。どこの国でも、祭礼と芸能は切り離されず、芸能は庶民の楽しむものであった。もちろん日本の神楽が、まったくその要素を持たない、というつもりはわたしにはないのであるが、たとえば、白山の儀式には性解放がつきもので、わたしの観た遠山の神楽祭でもその傾向がなかったわけではない。

しかし後に詳説するごとく、神楽という芸能はその体内にあまりにも根深く怨念を臓しすぎている。この芸能は、日本人の狂気の源泉をあまりにも典型的に充満させている。そうしてその異常さは世界的に例をみないものである。

信州地方の神楽には犠牲として少年が選ばれ、この者は生命の危ぶまれるほどの乱打に

であうことになっていて、幕府の禁令が出たことさえあった。日本人くらい他人の悪口をいう民族はめずらしいとされているが、神楽は悪口によって支えられているめずらしい芸能でもある。

神楽の形式のなかで、もっとも残酷なものは探湯（誓湯）と湯立であろう。探湯は神明裁判のひとつで、神前において、熱湯の中に手を差し入れ、正しい者の手は爛れず、誤れる者の手は爛れる、という呪術である。この探湯はたとえば白山のばあい祭礼の場の中央に釜場を作り、湯をまんまんと煮えたぎらせ、まわりに幼児らをならべて、この熱湯をあびせるのである。もちろん火傷を負うが、これを拒否してはならない。じっと耐えしのばねばならない。

「大分の佐伯神楽が明治神宮鎮座十年記念祭に奉納神事舞に上京して実演した時、老人がこの行事を行って薄い白衣もぐっしょりとなるほど熱湯を浴びたのをみたが、これなぞは今日としては稀に見る湯立の古習であろう」（西角井正慶著『神楽研究』）。

有名な愛知県北設楽郡一帯の花祭では、子供や若者たちが剣を持って危険な舞を行なう。その有様は早川孝太郎の『花祭』に詳しいが、妖怪の面（たとえば烏面）などをつけたうえで、まさに飛鳥の如く剣をふりかざしてとびちがう有様は、とても〈芸能〉という範囲内のこととは思われない。たとえ怪我人が絶えなくともこの行事は止むことはない。そして、佐伯神楽に限らぬことであるが、わざわざ危険な舞を考案したり実験したりして神を驚かすということが重要なことであった。

冷めたい水に身を浸し、あるいは熱湯を浴び、錐等の鋭利な刃物で我と我が身を突き刺したりする。神楽はたいてい真冬の異常に寒い日に行なわれるのであるが、水垢離をして川の中から立ち上がる神人の身体からたちまち氷の破片がザラザラと砕け飛び散る有様は凄惨ですらある。

そしてこの試練に耐え得た者のみが神楽の主役となることができるのである。そして事実、どんな冷水を浴び、どんな熱湯をかぶろうが一流の舞人は負傷しないことになっている。このような状態を神が降りる、あるいは神が憑くという。

花祭のばあいには村全体が呪術によって生計をたて、あるいは呪術によって戦争に参加した傭兵の村であったために、村人（名戸）になることは必然的に少年時代からの苦行を経なければならなかった。

こうした苦行は後に山伏神楽にひきつがれてその難行性を倍加させることになるのだが、陰陽道や修験道の影響を過大に評価するのは正しいこととはいえない。反閇はへんばいと読むが、この陰陽家の呪法も、神楽のなかにとりいれられてはいる。しかし神楽のなかの反閇は、花祭に明白に出ているごとく、はっきりと日本化された所作となっていることは注目されなくてはならない。

花祭りの団体は、里に降りて祭りを行ない、里人は病人や子供を、土足のまま踏みつけて貰う。つまり榊鬼によって悪霊を退散させるのである。病人や子供だけではなく、女性や問題を背負った里人も、反閇をしてもらう。あるいは村全体の難儀に際しては、願主で

ある庄屋などが踏みつけられることがある。榊鬼という威力ある神が村の悪魔を踏み鎮めるのである。折口信夫は『古代研究』のなかで反閇のもとの形は、主の踏み鎮めにあったと説明している。つまり主人が居所を離れるときに行なう儀式であった。

II

しかし神楽の形式が内包しているもっとも基本的な思想は〈もどきいじめ〉に象徴されるといって過言ではない。〈もどきいじめ〉は、日本の文化の質を規定するほど重要なものであるが、考察の対象となることが意外とすくない。ここでは〈もどき〉の本質を理解するためにいくつかの例証をあげてみたいと思う。

神楽や能の面のなかに癋面というのがある。癋はべしみと読まれる。へしむとは、口を折り曲げて物を言わぬ形象である。つまり癋面は物言わぬ面なのである。問答において言葉を引きだされれば敗北であるから容易にものを言うまいとする。これが、もどきの面の原形なのである。だからもどき面系統、たとえば〈ひょっとこ〉と俗称される面はすべて口をすぼめているかつぐんでいるかする。そして、塩吹面・馬鹿面・外道面・醜女面などが同じ系統として顕著である。

ひょっとこの語源は未だ明白にはされていない。滑稽でかつまた邪神としての体裁を保つために蛸口をしたものが多い。神楽のほとんどは、この〈もどき〉を嘲笑し、あるいは

なぐり、または蹴る、というかたちの形象化に終始する。神楽から発する猿楽では、若い女の背後から、醜い老人が犯そうとして果せない有様を、寺社の境内で演じたりしたが、これは老人をもどきにみたてての所作に他ならなかった。

醜男（ひをとこ）が女を追いかけ、この醜男（もどき）を村人が笹の葉や竹棒などで打ちのめす。これはどの地方にもある私刑に似た神楽の一シーンである。

では、なぜかくまで〈もどき〉は虐待されなければならないのだろうか。この問題に簡単に触れてみたい。〈もどき〉とは、もとは役の名あるいは人物の名ではなかった。猿楽や能には、才男（せいのを）とよばれる役がある。この者は青農あるいは細男とも表現されているが、神に対する精霊をあらわしている。

日本では、この精霊はその土地に住む悪神と考えられているから、当然、退治され服属されなければならない。折口信夫は、この土地の精霊を服従させるのは、九州からきた新来の神と考えた。新来の神は、古い在来の神を克服しなければならないから、古き在来の神を悪神として撃たねばならない。しかし、新来の神の側には、在来の神を一方的に〈悪〉として滅亡させることのできなかった事情があった。この事情の大半は、古事記から読みとることができるが、大国神話にみられる出雲の国ゆずりの物語などは、新来の神の苦渋を示してあまりがある。

古墳文化に先立つ、プレ古墳文化が、九州を除いて発見されていないということは、古墳文化のにない手たちが新来であったことを示すだろう。それとともに、プレ古墳文化が

ない、という事実、発掘されてくるのは、弥生式土器と原始的な甕棺、あるいは共同体色をまざまざと盛り込んだ銅鐸……ぐらいなもの、ということは、そこに国家の萌芽は感じとれても国家それ自体ではない文化を想定せざるを得ない。

折口信夫は、この先国家の呪性圏を、ひとくちに精霊とよんだ。すなわち、古墳文化をもたらした〈国家〉は、武力的権力的にプレ国家を克服しえても、情念的には、あくまでも新来の（したがって外来の）征服者に過ぎなかった。神楽が征服者のほこらしげな英雄讃歌としては発達せず、新来の神（人長）と在来の神（才男）との問答形式を根幹としなければならなかったのは、まさにそうした、征服者の劣等感覚に他ならない。

つまり、神楽は才男が人長に臣従を誓うまでのプロセスをテーマとしてもちながらも、ヨーロッパあるいは中国の古代芸能・神話とはまったく様相を異らせるに至った謎はそこにあるのである。

もどきという言葉の第一義は、才男が反抗したり揶揄ったりしながら、滑稽な所作を行なうことである。そしてその第二義は、もどく、すなわち、人長の言葉を真似し、そして具体化する、つまり解き明かすことにある。

もどきは、このように飜訳的な意味合があるがまたニセモノの意もあるという複雑した言葉である。そしてこの複雑さこそ、神楽の本質を示しているのである。もどきがニセモノであるならば、人長＝神はほんものである。つまり、もどきの本義は、人長もどきとしての才男を、嘲笑批判することにあった。

多くの神社の神楽において、神楽は、邪気を払って正気を将来する目的をもっている。埼玉の入間郡住吉神社では、蓑を着て踊る役目の神を母登鬼とよんでいる。そしてこの母登鬼は正神にたいして、揶揄かける役目をになっている。そして、この母登鬼が登場するとき、にわかに騒々しい囃子が鳴り渡る。これが里に降りて馬鹿囃子として独立するのはまた別の芸能史につながっていくことになる。この住吉神社では、もどき囃子のことを〈ミンバ〉と説いているが意味は不明というしかない。

長野の新野の雪祭も、はっきりと神楽の形式を存しているが、ここで面白いのは、さいほう（才男のなまりか）あるいはもどきが、摺子木のような棒（男根をあらわしホッチョウとよばれている）で見物人をうち歩くのである。そしてこのホッチョウに当った女は、必ず妊娠すると信じられていた。これにはまた蹴放しの行事も加わり、荒行を行なう。つまり荒ぶる神の態を示すのである。

盛岡八幡神社の例では、正神が静かに威儀をただして鈴の舞を終えた後、突然、囃子の音が破調となり、剣をもった役の劇しい舞が行なわれる。この舞を当地では〈くづれ舞〉とよび、この法を〈もどき手〉といっている。正式の舞にたいする異式の舞とでもいうべきであろうか。神楽はもともと、貴人の墓前芸能であったとする折口信夫の説を尊重するならば、この日本のすめらみことを讃える芸能はそれ自体の内部に、こうした邪気・狂気を秘めていることになる。日本の古代史を彩色する謎は、この異端の神がじつは民衆にたいしての正神であるという複雑した関係に由来しているとみて間違いないだろう。

III

古事記にみられる天の岩戸神話は、神楽の原初的形態をあらわしている。アマテラスという女神にたいして、ウヅメという女神の舞があり、いずれも神の降りたひと、巫女をあらわす。

「天の岩戸は一種の墓前祭であったと信ずる。然らば何故に墓前祭にかかる巫女の神懸りが必要であったかといふにこれは又相当に重要なる理由が存してゐたのである。元来我が古代では人が死ぬとその屍体を直ちに葬ることなく、八日八夜の間は殯葬と称して、梓宮に置く習俗があった。而して此の殯葬の期間だけは、親族宗族が集って、死霊を慰め和げるために（中略）盛に歌舞宴遊するのを習しとしたのである。（中略）然も此の民俗は琉球には近年まで残ってゐた。即同国の津堅島では、二十四五年前までは人が死ぬと、蓆で包んで後世山（グシクヤマ）と称する藪の中に放ったが、その家族や親戚朋友たちは屍体が腐爛して、臭気が出るまでは毎日のやうに後世山を訪れて、死人の顔を覗いて帰るのであった。死人がもし若いものである場合には、生前の遊び仲間の青年男女が毎晩のやうに酒肴や楽器を携へてこれを訪ずれ一人々々死人の顔を覗いた後で、思ふ存分に踊り狂ってその霊を慰めたのである。

此の民俗を知って、再び天磐戸の記事を読みかえして見ると、そこに共通の信仰が含

まれてゐる事が知られるのである。即、細女命が神懸りしたのは、託宣する為ではなくして、専ら天照大神の尊霊を慰め和げるのに外ならぬのである。」

（中山太郎著『日本巫女史』）

神楽の中世における歴史を考えてみても、しばしば、神楽が狂気にとり憑かれた人間の悪霊をはらうという役目に使われているばあいが多い。この例を見てもわかるように、神楽は単なる芸能というよりも、この神事それ自体がひとつの治法であったのである。そしていまではその原型をとどめてはいないのであるが、神楽それ自体がひとつの発作的な神事ではなかったかと考えられるふしが多々ある。

神楽歌の多くを引用するまでもなく、さまざまな呪文、現代人にはもはや理解し難いようなさまざまな言霊、そうしたものによって神楽の原型は覆われていたのである。そしてこの不思議な呪文を唱える主役は、多く女性の憑き人、つまり坐女の類いであったことがかなりはっきりしている。

古事記の神話をみても、プレ国家としての中つ国、つまり出雲神話にみられる大国主命を中心としたプレ国家の体制には、こうした呪術、あるいは女性の坐女が中心となる政治形態は考えられていなかった。つまり、坐女による神がかりの政治、あるいは治法というものは、新来の政治体制がもたらしたと考えるほかはないのである。

つまり、日本の新しい征服者である皇尊（すめらみこと）の体制というものは決して男性的ではなく、女

性的であったということがいえるのである。そしてこの女性的な資質こそが、多くの皇尊、あるいは神武天皇東征、あるいは古事記神話中にみられるようなさまざまな劣等感の母胎となったというように考えられる。

もし新来の神である皇尊の体制が男性的であるならば、古事記や日本書紀にみられるような、あるいは神楽という芸能にみられるような激しい劣等感は醸成されることはなかったであろう。

わたしたちがこれまで見てきたように、神楽という芸能がその内部に秘めている強烈なパッションというものは、征服者が被征服者に対してみせるあの意気揚揚とした勝利の雄叫びでもなく、英雄たちがもっていた人間的な讃歌でもない。きわめて内攻的で、そして繊細な女性的なものである。神楽のなかのもどきにおいても、事情はまったく同じである。

新来の神、つまり新しい政治者は民衆に対して直接言葉をかけることはできなかった。そこで新来の神は、もどきであるところの元からなる精霊、土地の神を媒体としてはじめて自らの政治的な宣言を述べるしかなかったのである。そして、もどきとは、つまり、新来の神に代わって土地の精霊が民衆に対して伝達するであろう飜訳的言語であったのである。

Ⅳ

日本における権力の質、あるいは支配力の質を規定するのは、まさに天皇制そのもので

あるが、天皇制の権力の呪力は、決して一部の体制のなかに存在するのではなく、わたしたち日本人の資質のなかに、根深く存在するといっても過言ではない。

わたしはかつて牢名主制を研究したことがあるが、その時の感想は、同じ罪人でありながら徹底した権力者と被権力者の確執は、それがもっとも支配と秩序にとって好都合であることを物語っている。牢内にもし自由があり、牢名主制が存在しなかったならば、罪人たちはたちまち狂気にとり憑かれ、各人勝手な行動によって、集団の秩序は破壊されてしまう。

日本の大学の運動部ではしばしば、私刑が行なわれて、その結果、殺される学生もでてきている。これを、ヨーロッパのベースで裁断して学生をなじるのは整合ではない。一度、運動部に入部すれば、それは入牢したのと同じなのである。入った学生は、ワンダーフォーゲルかなにかで青春の一時期を楽しもう、と簡単に考えたに違いないが、迎え入れる側では、自分たちの体制のなかに入ってきた被治者と考える。だから、止めたいと申し出、暴力を恐れて、親元に逃げ帰ってもいずれは連れ戻される。このようなヒエラルキーのあり方は、日本人の資質からみちびきだされた智恵なのである。

もし運動部等が、下級生等の新参加者を人間的に遇したとすると、新入生はたちまち甘え、自分勝手な考えで行動し、つられて他の部員も同じようになる。それはほぼ間違いがない。恐らくこの行動の形態は、戦後、生活が楽になって自由に慣れ染み……といった評価とは次元を異にする問題なのである。

戦争中にわたしは千葉県の勝浦に集団疎開させられたが、前後三年にわたる疎開生活中、

子供の世界においても、天皇制＝牢名主制が現出したことを眼前に目撃した。名主となる少年は、毎日のように〈会議〉をひらき反抗したり自由気ままにふるまった者を制裁にかけた。食糧難の時代であるからして、名主は各人から食糧も調達した。不和の者が出るとこの少年牢名主は、みんなの前で、決闘させて楽しんだのである。すなわち、喧嘩といえども〈支配〉からまぬがれることはできないのである。

多くの人が知っているように、日本の軍隊には、軍規・軍法の他にもうひとつの法があった。そこにこそ軍隊支配の秩序の源泉があったのである。日本人のおもむくところ、つねに、自発的なる支配の形態が発生する。こんどの赤軍私刑事件にしても、もちろんこうした特長をあまさず表現したもので、決して日本人離れした〈異常〉なものではないのである。それをもし狂気とするならば、赤軍派の狂気というよりは、日本人のうちなる狂気として考えなければならないだろう。

ジャーナリズムの世界では、好んで永田洋子を巫女として扱うが、バセドー氏病で目のとびでた彼女の顔は、神の降り給うた卑弥呼の役にぴったりでもあった。しかし問題は、彼女が女性であったことより、日本の権力の資質の女性的なる陰湿さをこそ問題としなければならないだろう。

わたしは学生運動の多くの局面で、とり残された一人の学生を、多数の学生がとり囲んで私刑する場面をみてきたが、そのやり口の陰険さは、牢名主のそれとまったく同じであったといわねばならない。赤軍派がひとりひとり、突き殺されるような殺され方をしたの

は、日本の権力のもつサディズムに由来するであろう。そしてこの権力のサディズムは、支配者が真の支配者になりえず、才男＝プレ主権者のもどきに頼らねばならなかったという事情を背景として成立した。

つまり日本では、人長である権力のボスは、絶えず目に見えない才男の出現に恐れおののきながら支配をつづけている。そして才男はどこかにひそんで、外側からやってくるという質のものではなく、みずからの内側に存在して、権力を弱体化するものであるために、その資質が女性的になるのである。

神楽という芸能が本来的にそなえている残酷な儀式性は、わたしたち日本人の血のなかになお存続するばかりではなく、たえず拡大再生産されている。この本質論を抜きに、日本人の狂気を語ることはできないであろう。

特集―日本的狂気の系譜

笠原伸夫 地獄の見者・一休宗純

一休宗純の内面には二つの異質の感情、沸騰と冷却、激情と反省とが同時に存在しているようなところがある。一休の生涯は、この二つの極のあいだを揺れつづけたようにもみえる。自明のことながら、一休のある側面にのみ目をうばわれると、かれの本質を見喪う恐れがでてくる。われわれは沸騰とか激情とかの部分に目をうばわれがちなのだが、それだけでは一休の全体像をとらえることが可能とはならない。かれは徹底して反秩序的人間だが、それはつねに秩序内に位置しつつ激発していった行為なのだ。反秩序者にして同時に秩序者、これが一休の性格なのである。一休の風狂、一休のエロティシズム、そうしたものの根底になにがあるのかをまず見通さねばなるまい。たしかにこの異形な人物は一筋縄ではとらえきれない。わたしはまずかれがつめたい観察眼の持ち主であった、という点から出発しよう。一休はきわめて激情的な人間だが、激情する己れを、もうひとりの自分がみつめるというようなところがあった。かれの狂気、かれの憤怒も、同じように冷徹な判断、ないしは意志のうえに成りたっている。その意味では一休宗純という多芸多才の怪奇な人物は、ボードレールとはまた別の位相を示しながら、一種のダンディズムを生涯身に纏いつづけたように思われてならない。世間にむかって顕示する一休の姿は、内的な何ものかを秘匿するための自己韜晦かも知れず、底しれず激怒するかれのあらあらしい声の内奥には、世間一般、人間一般に対する不信がひそんでいる。ボードレールは華美な服装に身をやつすが、一休は逆に弊衣をつけることで反俗の姿勢を示そうとした。だが己れの反権威的風姿の無意味さかげんを、一番よく知っていたのは一休自身だったろう。にもか

かわらずかれはしがない反抗に賭けようとする。

一四二二年（応永29）大徳寺如意庵で行われた法要に、師華叟と共に出席したときの一休の風体について、『東海一休和尚年譜』は綺羅をつくした法衣を身につけているひとびとのなかで、ひとり一休のみ、色あせた布衣にすりきれた草履、といった格好をしていたことを叙している。このとき一休は数え年二十九歳であった。その異装について華叟から問いつめられると、かれはエセ坊主たちの真似をすることはない、といい放ったという。〈年譜〉は華叟のことばとして、百年の後、法を伝えるのは風狂といえど一休宗純一人だろう、という意味のことを引用している。風狂ということばが〈年譜〉にみえる最初である。いかにもありそうな話で、後年弟子によって編まれた〈年譜〉などというものは、粉飾された部分の存在するのは当然で、この挿話もにわかには信じがたいが、一休のある一面をあからさまに伝えてはいる。ここに示されているのは、一休的ダンディズムにほかならない。もとより表面的な衣裳が問題なのではなく、異装をさらすことで内面に強烈な〈自負〉を保持しつづけようとした点に注目する必要がある。一休的ダンディズム、姿かたちにかかわる挿話は他にいくらでもあり、それぞれにかれの風格をよく伝えているが、これらは異様なまでにしたたかな倨傲のこころのあらわれでもあった。〈年譜〉一四三五年（永享7）の項に、尺八を吹き、木剣を腰にたばさんで堺の町を徘徊したことがでている。四十二歳の禅僧のやることにしてはかなり突飛である。この項にも風狂という用語がみえている。風狂というのは便利なことばで、それで一休の行動のあらかたが解決されるようなところ

があるが、かれの異形なる風姿の底には、一面において倨傲のこころが、他面においていい知れぬ焦慮、それもかなり神経症的な憤怒が匿されている。かれのこうした妄執（オブセッション）はいったいどこから来たものなのか。

それにしても頽廃した同時代の僧たちへの一休の憎しみはたいへんなもので、華叟門下で大徳寺再建に力をそそいだ法兄養叟宗頤に対して、「紫野大徳寺ハジマリテヨリ以来、如此ノ大悪党ノ邪師未レ聞不レ見也」（「自戒集」）といった痛烈無残な、というよりもさらにサディックなまでの罵言をくりかえし放っているさまをみると、一休の内面は泡だつ複合感情（コンプレックス）に占有されているのではないか、と疑いたくなる。なにか激しい相剋がかれの内部に伏在しているようでもある。つまりもえさかる激情と、その激情を遮断するようなつめたさとが一休の内部には並存し、それゆえにいっそう奇矯なかたちをとるのかも知れぬ。養叟に対する憎悪はめくるめく激しさでもえたつが、それが行動となってあらわれるときは、せいぜい現実に背をむけ痛烈なイロニーをみせるぐらいで、相手の死命を制することはできない。罵言をいくらつらねてもそれだけでは相手は倒れない。政治的人間養叟に対立して己れも政治的人間としてふるまうのではなく、むしろ徹底して情念的人間としてたちむかうからである。政治的人間に対して政治的に対峙するというのは、戦略戦術としてはあたりまえの兵法で、それなくして相手を斃すことは不可能だが、一休はそうした相手をつめたくみすえ、あくまで幻想の領域で対決しようとする。激しい罵言を重ね、痛罵がさらに増幅して痛罵をうみながら、それ自体己れの内部を超えることはない。内攻し、結果的

には病的な憎悪感にまでいたりつくだけである。養叟に対する激しい憤怒は、なにか己れの内部に欠落した部分があり、その欠落、内なる空洞にむかって叫びたてているようにもみえる。一方で己れの内なる欠落を意識し、他方で己れの〈自負〉に居直る、といったところが一休にはある。欠落を意識すればするほど、その空洞は埋まることがなく、よりいっそう深坑となってひろがるばかりで、結局はヒステリックに激情せざるをえなくなる。激情の自己増殖ともいえる。

考えてみるとかれが禅の思想家として特に傑出した思索者であったとも思えない。道元などをもちだすのはどうかと思うが、『正法眼蔵』と対比可能な思惟の世界をかれがうちたてたようにも思えず、とりたてて独創的な思弁世界を確立したわけでもない。反抗的人間ということでいえば、かれの反抗は局部的、すね者的な性格をもって居り、蓮如のように反抗を組織化し、煽動者として民衆の絶望に火を放つようなことはしなかった。せいぜいとるにたらぬ人物を相手に執念をもやし憎悪のことばを綴ったにすぎない。孤独な信仰家として法燈の外へ逃れ、己れの内なる真実のみをみつめるといった、平安末期以来の別所の念仏者のような純一な狂熱を持ちつづけたとも思えない。かれはついに生涯秩序の外へはでなかった。秩序に対する反抗に終始しつつも、秩序の内側で異様な妄執（オブセッション）をもやしつづけるのである。国家権力と対峙して一歩もひかぬといった強靱な行動性などさらさらない。一遍上人のように民衆のただなかに埋もれ、民衆の哀歓と共に踊りくるうといったこともしない。踊るときは己れひとりなのだ。その意味ではかれはきわめて冷徹な自己観察

者であり、非行動者であり、かれの孤独がまごうかたなく近代のそれと酷似しているのは興味ぶかいところである。一休の奔放さはいいかえれば、情念の噴出を内部へ内部へとむけて発射しつづけた結果であった。信仰者としては蓮如の組織力に劣り、芸術家としては世阿弥のふかい内面性に及ばず、隠者になりきれず、かといって俗世間に自己顕示をはたす法燈の権威をいみ嫌い、とどのつまり秩序内の秩序破壊者にとどまったのが一休である。かれのラジカリズムにしても、時代の枠を踏みこえて激しい反逆性をもつことはない。まあせいぜい紫衣を身につけることを拒否するといった、弊衣のダンディズムがあるくらいで、このていどのことでは流竄の地を漂泊した親鸞の刻苦とはくらべものにならない脆弱な反抗心である。女とのかかわりにしても、そこにはつめたい観察者の眼があるので、親鸞のような骨肉の哀しみとわかちがたいところで愛欲に溺れるといったことはない。惑溺する自分自身を、もうひとりの自分がつめたく凝視するのである。つまりかれのエロティシズムは〈見る人〉のエロティシズムなのだ。かれは行為者ではなく見者というべきである。いっさいのものを冷徹に見すえることによって、時代そのものの本質をとらえようとした。しかしそれだけなら空海、最澄以来、日本仏教史の流れのなかには多くの賢者（見者）たちが存在し、ものの本質をみきわめようとした。一休がきわめて独特なのは見ることに徹しながら、同時に己れ自身もしがない反抗を生涯示しつづけたことだ。〈見る人〉であると同時に、異様な風体をさらす〈見られる人〉でもあった。あるときはその感情は沸騰し、そうかと思うときわめて冷静にその沸騰する己れを凝視するのである。そして〈見

ること〉と〈見られること〉の接触点をかれは象としてあらわした。その意味で一休の本質は〈詩人的存在〉なのだ、とわたしは考える。秩序内の反秩序者という位相を詩人なら保持できる。かれの幻視のなかで価値は根本的に変換されうるからだ。

『狂雲集』下巻の末尾には有名な艶詩群がならび、盲目の美女の豊麗な幻が詩行のあいだにゆらめくが、そのすべてには執拗なまでに粘着する一休の視線がはりめぐらされている。かれの視線のなかで盲女の白い軀が戦慄する。この場合、相手が盲目の女性であるというのは重要な意味があろう。一休における性的なものは、〈見る人〉と〈見られる人〉の関係のうえに白熱化するのであって、盲女は徹頭徹尾〈見られる〉存在である。その艶詩群が猥褻性を充分もちながら、同時に猥褻性を超えているのは、かれの視線がフィジックなものをみつめながら、それをつきぬけようとするからではないのか。ボードレールの〈痩せた女〉好みのエロティシズムと、それは等価である。女体を眺めつくすその視野の彼方にちいさく倒影しているのは、己れの痴愚である。女体のなめらかな皮膚と共に己れの痴愚を二重うつしのように見いだすことによって、一休のエロティシズムはつめたい炎と化す。

要するに一休宗純、八十八歳の生涯はひとことでいえば〈負〉の連続、試行錯誤のくりかえしなのだ。なにをやってもなにがしかの限界を意識せざるをえない。そうした己れの限界点がみえてしまうために、かれの娟介な性格はよりいっそう強いものとなる。内部には溢れるばかりの自意識と自負と、そして鋭敏な神経とが存在した。当然それらが外部に

むかって放たれるとき激しい軋みが生じ、放埒とも風狂とも狷介ともうつるのである。一休の風狂は一面においてかれのダンディズムのなせるわざだが、多種多様の観念を内に包蔵しながら、それを変革の行為として外部にむかって吐きだすことのできぬもどかしさのあらわれであったかも知れぬ。政治的行為に身を賭けられないとすれば、内なる憤懣が溢れでるとき、かなり屈折した様相を帯びなければならぬ。その典型的な例はかれが大徳寺の住持になったときの喜劇的二重性だろう。大徳寺の住持たるべき勅命をうけいれた一休がやったのは、名儀上の手つづきをすませたあと、そこに住することもなく退出するという二重の演戯であった。〈入寺〉も演戯なら〈退院〉も演戯で、それを統括する情念は一休独特のダンディズムである。鼻もちならぬ自己顕示に転落する一瞬のせとぎわに一休はたっている。二重の演戯は所詮まやかしである。しかしまやかしだとしても、かれはまやかしそのものに賭けねばならなかったのだ。『狂雲集』上巻の末尾には、〈入寺法語〉と〈退院の偈〉とがならんで載せられている。入寺の偈には「五十年来簑笠の客、愧慚す今日紫衣の僧」という文句が掲げられ、退院のさいは「平生藜莧小艶の吟、酒嫐色嫐詩も亦嫐。」とまた大変に放埒なことばを残している。よく考えてみるといかに酷烈なことばを吐こうと、大徳寺の四十八世住持になったことにちがいなく、どうみても秩序の内側に身をおいているので、退院の偈で激切なデカダントぶりを披瀝してみたところで、反抗の内実は単なる形式上の問題だ。一休が法兄養叟をきらったのは、養叟という個人的な存在もさることながら、一宗の尖頂に位置する公的人間としてのいっさいを嫌悪したはずであった。

大徳寺という巨大な秩序の権力者ともなれば、養叟の個人的性格を超えて非人間的、ないしは政治的にならざるをえないので、一休が憎んだのは大徳寺の住持という地位そのものであった。だから大徳寺住持という地位についた以上、どんなに格好よい偈を作ってみたところで、その反抗は結局はむなしい。むなしいことを知りぬきながら、一休にはその地位を拒否することはできなかった。そうした己れのアンビヴァレンスな立場ゆえに、かれはいよいよ狷介になってゆく。ここに一休宗純の背理がある。つまりこうした背理を背負い、そのことを意識すればするほど、かれの欠落感、空洞性は増幅し、軽侮、憎しみ、反抗はより激しいものとならざるをえないのだ。秩序に対するあらあらしい嘲罵は、結局は己れに還ってくるこだまのようなものであった。なぜなら大徳寺という法燈の最高権威者である一休にとって、秩序とはかれ自身のことだからだ。どのように無頼を気取ってみたところで、かれは所詮己れの法の枠、大徳寺という法燈の外へはでられない。でられないどころか、反抗して狂態を示せば示すほどひとびとは畏怖し、その風狂性によってむしろ秩序の象徴的人物にまつりあげられてゆく。どうにもならない背理である。さすがに一休さんらしい、なあんて次第なのだ。かれの叡知、かれの血統、かれの超俗ゆえにいっさいは許されている。まさしく一休の悲劇とみなさねばならない。教権を守るため養叟のように内部の意識を放棄すればことは簡単だ。だが一休の細勁な神経は、法燈の権力者として群盲のうえに位置するには、あまりに己れ自身がみえすぎた。入ることも嫌、出ることも不可能、そうしたかれが試みたのは、入ることと出ることの合一であった。入ることは出

ることであり、出ることは入ることだというイロニーに賭けたのである。この一点に一休の〈詩人的存在〉が屹立する。背理、矛盾なしに詩人などというものはありえない。出ることと入ることが、詩の世界、幻影の世界でならまちがいなく一元化する。声をあらげて秩序を痛罵しつつ、その痛罵は同時に己れ自身に還ってくるものだということをだれよりも知っていた。さればより辛辣な皮肉を放ち、哄笑し、狂態をさらさねばならない。それをもうひとりの自分が凝視するとき、一休的奇矯は不可思議なリアリティをもつにいたるのだ。かれの生涯は、入寺と退院の二重性というイロニッシュな行為のうちにすべてが封じこめられているようにもみえる。沸騰と冷却、激情と反省といいかえてもよい。かれの反抗、かれの憎悪、かれの風狂、どれもが一面においてつめたい観察者の眼にさらされていた。沸騰点は同時に冷却点でもあった。痴愚なる自己を徹底してさらしつづけ、同時にそれを凝視する己れ自身。この二重性は、一休宗純の生涯をつらぬく存在原理だとわたしは考える。

一休におけるこうした〈背理〉の胎生すべき場所はどのようなところか。わたしはまずかれの母について考える。真偽混淆して、その像をあきらかにするのは至難だが、多くの伝書にしたがって、その母の出身が落魄の貴顕だというふうにみるのはそうまちがってもいまい。そして〈落魄〉と〈貴顕〉とをつなぐ一線のうえに、一休の背理性も芽をふく。一休の出生は実際のところよくわからず、諸説が入り乱れているのだが、もっとも流布されているのは「一休和尚行実」などの伝える〈後小松天皇落胤説〉である。伝説化の過程

でさまざまな臆説がいり乱れ、貴顕の末裔ということに落ちつくのはどれもこれも似たりよったりで、一休の場合もその範囲を超えるものではない。いずれにしても、伝えられるところでは、一休の母は南朝方の貴族出身といわれ、後小松天皇に寵愛されて身ごもったが、皇后の中傷にあって宮廷を追われ、市中の民家で子をうんだということになっている。その子が後の一休宗純だが、皇后の中傷というのは、「彼女は南朝方の怨みを報じようとして、つね日ごろ剣を袖にかくして隙をうかがっている」というもので、なかなかドラマティックな挿話である。たとえそれが根も葉もない中傷だとしても、南帝の怨みを報ずべく懐剣をしのばせている美女の図というのはなかなかよい。いずれにしても宮廷を放逐された美女の執念が凝結して、一休という異形、異端の人物がうまれたという想像は悪いものではない。かれがこの母に対して、すくなからぬ恋慕の情をもっていたらしいことは、その「仮名法語」が母にあてたものだということや、母が一休に寄せた〈遺書〉なるものもあるくらいだから、かなり真実性がある。〈遺書〉がたとえ一休の手になる虚構にすぎないものだとしても、この母なる女性はなかなかの人物だったらしいことが、その断簡から読みとれる。一休の反骨ぶりを、〈私生児一休〉というふうにみるのは、いささかロマネスクにすぎるかも知れず、この時代のことを考えれば、それはたいしたことではないが、一休の生涯に、懐剣を持した母の面影がたえずついてまわるとみるのは、あながち空想に淫するほどのことでもあるまい。すくなくとも、一休晩年の森女をめぐるあのあけすけの痴態には、母胎回帰のイメージが濃密に流れているように思われてならない。懐剣を持し

つつ追われてゆく母への幻視を内ふかく秘めることによって、一休の狂態ともみえるエロティシズムは、よりいっそうもえさかるのである。

つまり想像をたくましくして、一休の〈背理〉の胎生すべき空間は、たしかにかれの母親の内部にこそあった、とわたしは考えたいのである。母の〈遺書〉なるものが、高島米峰の『一休和尚伝』にみえているが、それはまず

《我々娑婆の縁つき、無為の都におもむき候。御身よき出家に成り玉ひ、仏性の見をみがき、そのまなこより、我々地獄に落つるか、落ちざるか、不断添ふか、そはざるかを見玉ふべし。》

という。いささか明解にして、かつ決断的な表現は気にいらないが、唐木順三をして「この母だからこそ一休が出たとしてもよい」（「中世の文学」）といわしめたようなところはたしかに認められる。追伸というかたちで

《かへすゞ〳〵も、方便のせつをのみ守る人は、くそ虫と同じ事に候。八萬の諸聖教をそらによみても、仏性の見をみがかずんば、此文ほどの事も解しがたかるべし。》

ともいう。どうも母の〈遺書〉というよりは一休的発想をもちすぎているようでもあるが、地獄に堕ちるか否かみすえろ、という強靱な意志は、一休自身をもつらぬく思惟の中枢だったにちがいない。よく読んでみると、母の〈遺書〉というよりは、一休そのひとのこころざしのようでもある。「方便のせつのみを守る人はくそ虫と同じ」というような断定はいかにも強烈だ。ともあれこの〈遺書〉は一休の信条告白でもあり、養叟に対する激

切な心的闘諍と等質の決断にみちている。これほど烈しいものなら、剣をふところにしていた、つれなき美女のことも、あながち中傷ではないように思えてくる。実際のところ母のイメージは、一休自身にとってきわめて重要な心的危機のただなかにふかぶかとあらわれることもある。かれは一四一四年（応永21）、ある悲痛な思いから投身自殺しようとする。その死を決意したかれの前にたちあらわれるのは、母の幻像にほかならなかった。

一休はその生涯に二度自殺に失敗している。二度目の自殺行はあきらかに事実だが、一度目の方はやや伝説の霧のなかにみえかくれしている感じがしないでもない。二度目の方は五十四歳、文安丁卯の秋のことで、これは『狂雲集』にも激怒のことばがでているのでまちがいない。大徳寺の僧の自殺をめぐるさわぎに抗議して、譲羽山にこもり、食を断って命をちぢめようとした事件である。〈年譜〉にも詳しくでている。要するに抗議のハンストをやったわけだ。これは勅諚によって中止するのだが、このときのことから類推すると、激しい気性のもち主であった一休なら、悲嘆、絶望の末、死を決意することも、一度や二度あってもおかしくはない。ここでいささか気になるのは、一休ほどの人物が天皇の諚（おおせ）だからといって、あっさり自殺をやめてしまう点である。自殺に失敗するということは、屈強な意志の持ちぬしならあってはならぬことである。失敗するような脆弱な死ならはじめからやらない方がよい。よくも悪くも三島由紀夫の壮絶な死は、その意志の強靱さにおいて目をみはる。古来、死に憑かれた信仰者は多く存在したし、説話文学などは、そうした凄絶な自殺者たちのことを熱心に語りつたえている。もちろん自殺に失敗し、放心する

話も多い。太宰治のような病的な自殺志願者もいることだから、自殺の失敗というそれだけをもって非難しようとは思わぬし、他者にそんな権利があろうはずもない。しかし一休のような激しい性格の者が、自殺に二度も失敗しているということが気になるのだ。

最初の自殺行は二十一歳のときである。〈年譜〉によれば、かれは少年期から青年期にかけての五年間身を寄せた謙翁宗為の死にあい、悲嘆のあげく投身自殺をしようとしたとのことである。謙翁という人は徹底した清貧できこえて居り、その名前も謙遜の謙をとってひとからつけられたものだと伝えられているほどで、死んだときには葬祭をいとなむべき金もなく、一休はやむをえず心中ひそかに喪を行ったという。〈年譜〉が科学性に依拠したものであれば、信じてもよかろうが、(それでもすべてを信ずるなどということはできるものではない。人間の一等内奥の秘密は本人以外のだれにもわかるはずはないからだ。)ここでは虚実とりまぜた逸話が折り重なっているので、どこかに線をひかないと、大変なことになりがちである。しかし一休が清貧の隠士、謙翁をこころから畏敬していたのは事実であろうし、激情家のかれなら、そのために師に殉ぜんとしたのもあながち虚構ではないかも知れぬ。一休は心中ふかく哀傷の思いを秘めつつその場を去り、清水観音を拝し、母に逢い、大津を経て石山の観音で十七日間修業をする。結果はさしたることもなく、内なる惑乱は極に達し、はるか琵琶湖を望んでひそかに決意する。結局は己れの運命を湖水にたくそうという試みは失敗するのだが、〈年譜〉はそれを一休の失意を心配した母の使いのものの手でとめられたのだ、と記している。はたして事実かどうかはなんとも疑わし

い限りだが、唐木順三は、

《年譜は理由らしいものを挙げているが、かういふ場合、理由は何とでもつけられる。ただ投身しようとした刹那、母の面影があらはれて投じえなかったことは事実であらう。》

（「中世の文学」）

と述べ、一休年譜にあるロマネスクな自殺未遂の顛末を肯定している。この挿話はどうやら捏造された感のつよいものではある。しかしたとえ捏造されたものだとしても、ここには一休の内なる闇、その情念の所在、あるいは妄執（オブセッション）の原型といったもののすべてが出そろっているようにも思える。第一に一休の心的状態の典型ともいうべき、沸騰と冷却の二極性がある。沸騰の頂点で、激情のままに死を決断し、その頂点にある己れを、もうひとりの自己のつめたいまなざしがとらえるとき、それは急速に冷却し、死の幻像が消滅する。自殺するまでに思いつめ激しながら、同時に激しつづける自分自身がみえてしまうのだ。当然激化する感情はさめてゆかざるを得ない。そのとき浮かんで来たのは母のイメージであった。一休には生涯影のようについてまわる母性コンプレックスといったものがある。死の淵にたって、かれの耳に届くのは母の声であった。ここに強烈な母胎回帰の情念が植えつけられ、あの母なる空洞、底しれぬ闇を求めてかれの感情はどこまでも遡行してゆくことになる。森侍者（しんじしゃ）と呼ばれた盲女とのかかわりこそ、母胎回帰の極点であった。そこで一休は己が身ひとつ、つめたい刃となって、冥くはてしない深坑に突き刺さるのである。一休は一個の懐剣であり、盲女は追われゆくつれなき美女でなければならなかった。もっ

とも森女との邂逅は一四七〇年頃というから、はじめての自殺未遂から数えて五十年も後ということになる。この女性はなんとも魅力的な存在らしく、唐木順三は小説「しん女語りぐさ」を書き、加藤周一は「狂雲森春雨」を書いている。この盲目の女人のうえにこそ、一休の存在原理——沸騰と冷却、激情と反省といった対極的なものが凝結する。

森女こそ母にして情婦、美にして猥褻、聖にして悪、その他もろもろの対極的なものを綜合する唯一の人物であった。法兄養叟が一休の憎悪の凝集点であるとすれば、森女のうえにこそ、憎悪をも含めた一休の妄執（オウシュウ）のいっさいが、白熱化し混融するのである。その女体は徹底的なエロティシズム、極端に卑猥であることによって、極限の聖性を獲得する。だが考えてみると養叟と森女とは、一休にとって楯の両面のような存在ではなかったろうか。養叟は否定面において、森女は肯定面において一休とかかわるが、ともに己が妄執（オウシュウ）の対象であったことにかわりはない。森女は養叟の悪をも含むことでメタフィジックな存在たりえ、養叟は徹底した憎悪の的たることによって、よりフィジックな、生理的嫌悪感の具体的対象となる。病的なまでの憎しみが養叟にむかって速射砲のように発射されるのだが、そのエネルギーが別の角度をむいたとき、森女への愛憐となって顕示されるのだともいえる。ここでは憎悪と愛とはまさしく等質のものであったのだ。それにしても憎悪は極端なまでに激しく、愛憐は狂態をさらすほどに深刻であった。ここに一休の性格があますところなくあらわれているともいえよう。一休その人はたしかに高徳の僧にはちがいあるまいが、実際にはなんともあつかいにくい、薄気味わるい人物で、生活を共にしたら心理

的にかなり手ひどく痛めつけられるにきまっている。その自嘲、その反骨、そしてそれを裏がえしにした倨傲について思いめぐらすとき、この複雑怪奇な、自からを「風癩大妖怪」（酬恩庵蔵一休和尚像賛）と称した人物にみすえられると、だれしも身がすくんでしまうにちがいない。かれの視線はあたかも内視鏡のように、他者の内面を臆面もなくみてしまう。とりたてて俗人ばらの卑しげなまなざしはがまんのならぬところであった。『狂雲集』のなかに法敵養叟が禅師号を持賜されたときの偈がでている。

紫衣師号奈家貧　綾紙青銅三百緡
大用現前贋長老　看来真箇普州人

（紫衣師号家の貧を奈せん、綾紙青銅三百緡
大用現前贋長老、看来れば真箇普州の人）

これは〈大用庵養叟和尚、宗慧大照禅師の号を賜ふを賀す〉というお祝いの偈なのだが、内容はなんとも酷烈である。〈緡〉というのは銭を通す糸のことで、賜わりものの夥しいことを指す。要するにこのような俗人養叟は〈贋長老〉にすぎず、なんともえらい儲けものをしたもので、端的にいって泥棒のようなものだ、という次第である。〈普州人〉というのは、むかし普州は盗賊の集合場所として有名で、〈普州人〉と記して盗賊の意味にもちいられたものだという。なんとも凄絶な〈賀〉のことばである。一休のまなざしは鋭く相手のこころの奥底、深層の闇をえぐりとるちからにみちている。だが考えてみると秩序内に身をひそめている多くの人間たちにとって、現実と理想の平衡操作のうえに身を処し

ているのが大部分であって、理想をつらぬくような一途さはなかなか持ちえない。理想と現実が確執して火花をちらすとき、ひとびとに残されているのは、現実をあるていど容認するか、その場を去るかのいずれかだろう。すくなくとも秩序内の自由とはそのようなものだ。観念的な反抗の言辞を吐いているかぎりその人の立場は安全だろうが、現実に対してなんらかの行動をとらねばならないとき、秩序ないし制度というものは大きなちからをもつにいたる。一番格好いいのは秩序の外に脱し、己れの運命を反秩序の側に賭けることだ。だが多くの生活者はそのような賭けすらなみたいていの決断ではなしえぬ。とすれば一休のように秩序内の反秩序者としての位置を確保するにはどうしたらよいか。一休はそれを狂気、風狂というかたちで定位した。禅寺という一種の純粋空間のような場所ですら、ながい時間の累積のなかでは、いつしか腐蝕してくる部分があったろうし、その腐蝕のなかで腐蝕をみすえ、清烈にひとり屹立するというのはたやすいことではない。養叟はみずから政治的人間としての己れを恃み、腐蝕の部分を内部にかかえもつことで、一宗一派の統率者の地位を守った。すくなくとも宗教的人間、思想的人間の範囲を超えて、俗塵のなかに身をさらしたのはまちがいない。そうした養叟に対して一休の弾劾は、病的ともみえるくらい激しくもえたつ。しかし神経症的ともいえるほどの闘諍的精神は、単に養叟個人にばかりむけられたのではなく、秩序内の権威派一般に対して容赦なく発せられるものであった。一休には純化された〈禅者〉としての理念があり、その理念と対比して世間をみるとき、現実は何と混濁し、何とみじめであるか。その混濁に、そのみじめさに、かれは

鋭い批判を加えずにはいられなかったのであろう。ひとはそれを〈狂気〉と呼び、己れも〈風狂〉の徒をもって認じてもいる。見えすぎることが狂気なら、それは一休にとって生得的なものであり、〈明知の悲劇〉であったかも知れぬ。〈年譜〉をみると一休は十六歳のとき、氏族門閥のことを自慢しあっている僧たちをみて、耳を掩ってその場をたち去り、二首の偈を師に呈じたことがでている。そのうちの一首は次のようなものである。

説法説禅挙姓名　辱人一句聴呑声
問答若不識起倒　修羅勝負長無明

（法を説き禅を説いて姓名を挙ぐ、人を辱しむるの一句聴いて声を呑む。
問答もし起倒を識らずんば、修羅の勝負、無明を長ぜん。）

一休が痛罵したのは政治的対立者の養叟というよりは、養叟的存在のすべてであったわけだ。保身の人、栄利栄達を望む人、地位を誇示する人、形式主義者、権力拝跪思想、その他もろもろの通俗性に対して、かれは歯をむきだして対立する。引用した十六歳のときの偈をみると、作詩技術もさることながら、〈人を辱しむるの一句聴いて声を呑む〉という一行にこめられたかれの激情に目をみはる。そうした怒りは、純潔無垢の少年であれば当然かも知れぬが、ここで怒りにふるえながら耳を掩っている少年一休の姿は、そのまま無垢なる部分を育てて、後年の風狂にいたりつくのである。無垢なる少年一休と、無垢なる風狂者一休とは同じ次元にたっていたわけだ。少年期から晩年にいたるまで、養叟的存在に接したとき、一休の情念は沸騰し、批判のことばは自己増殖でもするかのように鮮烈

さをつよめてゆく。ここに〈狂雲〉と号した一休宗純その人のしたたかな面目があるとみたい。養叟に対する罵言はすでにいくつか引用したが、その痛烈さは、批判の域を超えて、悪口雑言もきわまる感じだ。冷静な論理的判断といったものなど全く消えて、罵言はさらに罵言をうむ様相を示す。少年時代の清烈な反抗とは変って、風狂者一休が狂態の限りをつくして吐きだしている底なしの嫌悪感である。たとえば「今日ヨリ後ハ養叟ヲバ大胆厚面禅師ト云ベシ、養叟ガ門ニ入ル者ハ、道俗男女ヤカラ推参ニナル、五日十日之内ニ、ヤガテハ得法ヅラヲ仕候、面皮厚シテ手ノ皮七八枚ハリツケタルガ如シ、紫野ノ仏法ハジマリテヨリコノカタ、養叟ホドノ異高ノヌスビトハイマダキカズ」（「自戒集」）といった調子で、おそらくここまで凄絶な批判はそうめったにみられるものではない。養叟に対する一休の嫌悪がいかに根ぶかいものか、なにやら読む者を慄然とさせるようなところがある。

現在でもさまざまな対立者のあいだに類似の応酬がみられぬでもないが、ここまで凄絶なものはそうざらにはあるまい。もしあるとすれば政治的対立の、しかも近親憎悪といったたぐいで、〈敵を殺せ〉という命題が、酷薄な恐怖（テロル）となって顕示されるぐらいのものである。憎悪の極限は憎っくき奴を抹殺したい、という黒い感情だろう。だが実際のところ相手を現実に刺し殺すことができないとすれば、かれは幻視のただなかで、刺すほどの憎しみを噴射させるほかはない。幻の刺客となって、憎しみを一筋にもえたたせるのである。その意味で憎悪とは極限の感情である。ここまでなら許せるといった相対的なものであろうはずがなく、純潔無垢にほとばしるのである。もっともそれで相手が傷つくのはたかが

知れている。とくに政治的な対立の場合、理は双方にある。憎まれる側ではなけなしの理由をかざして、憎悪者の黒い感情の背後のものを指摘するだろう。あるいは狂気の沙汰だと無視するかも知れぬ。いずれにしても憎悪者が行動に及ばぬかぎり、被憎悪者は斃れることはない。されば噴射された憎しみのことばは、それ自体己れの過激さに自足するか、あるいはより激しい渇きを覚えて、次の段階では黒い感情をさらに増幅させ、自分でも処理のつかないものになってゆくしかない。一休の養叟に対する罵言はそうした憎悪の自己増殖といった趣きがある。たとえ養叟を刺したとしても、あの薄っぺらな権威主義をこの地上から払拭することはできない。秩序があり、法があれば、養叟的存在はあとからあとから雲霞のごとく発生する。一休の憎悪は底なしの暗澹たる洞穴のなかを激しく落下してゆくばかりである。かれ自身、秩序の内側にとどまる限り、どのように自在な、ある意味で徹底してアナーキーな心境に達したとしても、秩序内の人間であることに変りはない。かくして一休の背理は、そうした心的相剋の結果、狂気とも風狂ともみえる方向へむかわざるをえないのである。普通の場合はある一点で自足するか、身を賭けて破滅の方向に急傾斜するか、相手の抹殺をたくらむか、そのいずれかなのだが、一休をみていると憎悪の永久運動のような観があって、たしかに〈風癲大妖怪〉だと自称するだけのことはありそうだ。養叟が死んだあとで、一休は次のようなヒステリックな感懐をしたためている。

《長禄二年三月廿三日ヨリ発病、々相常ノ病気ニハアラス、眉鬚漸〻ニ堕落ス、同キ五月十六日ヨリ腰ヨリシモクサリ死ス、ソノ後、全身フチャウランマンス、或医師此病相

ヲツタエキ、テ、コレハ癩病也、後ニハノトヨリ膿血ヲ吐却セントアリ、同六月五日ヨリ、ノトヨリ膿血昼夜間断ナク流出ス、弟子メラ、此ヲ癩病トモシラスシテ、寺中ノ僧達ヌハ行カナントニ雑談ス、諸方ノ人々ニモノカタリヌ、サテコソ癩病ニハ一定シケレ、同六月二十七日死了也、シカルヲソノ夜ノ夜半ハカリニ、大用庵ノ後園ニテ火葬ス、癩ヲヤクコト無法ナリ、シカモ大徳寺勅願ノ在所也、コレシカシナカラ天下表事也。》

死屍に鞭うつとはこのことである。ここまでくると狂態もきわまった感じで、「人を呪わば穴二つ」というが、この幻視のなかの恐怖（テロル）は、結局は己れにかえってくるほかなくなる。〈年譜〉によると、養叟の死ぬ前年、養叟の法嗣である春浦宗熙に市中でばったり出あい、「法中の姦賊」と面罵したという。一休の憎しみが養叟個人にそそがれていたのではなく、養叟的存在のすべてにむけられていたことがわかる。そのため、春浦門下の何人かは激憤のあまり一休に対して害を加えようとした。さぞかし世間は騒がしかったろう。〈年譜〉はその年の末尾に〈流言粉々〉と書き加えている。養叟が死んだのは一四五八年（長禄2）、養叟は八十三歳であり、一休は六十五歳であった。養叟の死にさいしてとった一休の態度は狂態もさることながら、養叟的存在に対する憎しみの深さをあますところなく示している。かくまで激しく人を憎むかぎり、一休はもはや〈地獄〉の人としかいえまい。仏教的寛容さとは縁もゆかりもない感じで、養叟的存在のいっさい、目先がきき、利にさとく、そして人間的にも卑しいといった徒輩をかかえこんで、共に〈地獄〉に堕ちようといった感じである。十六歳のとき門閥のことなどを自慢しあっている声をきいて激怒して

以来、それは一休にとって運命的ともいえることではなかったろうか。〈地獄の見者〉一休にとって、すべてのものがつめたく見透されてならぬのかも知れぬ。己れが〈地獄〉にむかうべき人間であることを一番よく知っていたはずだ。たとえばかれは次のような自己批評を試みる。

〈自賛〉

風狂客起狂風　来往婬坊酒肆中
具眼衲僧誰一拶　画南画北画西東

（風狂の狂客狂風を起す、来往す婬坊酒肆の中。
具眼の衲僧誰が一拶、南を画し北を画し西東を画す。）

これは〈自賛〉と題されたなかの一つである。「どのような狂態をさらし、狂風をまき起そうと、遊廓、酒場に出入りしようと、俺は俺だ。明智の人よ、みえるものなら見透すがよい。俺は自由自在なのだ。」といったほどの意味である。禅宗のストイシズムからみれば、狂態をさらそうと、遊廓へ出むこうと自由だ、わが存在に変るところがあるまい、などとうそぶいているのは大変なことで、一休の自負が強烈にあらわれたことばである。倨傲とも居直りともみえるこうした感情は、細勁な自己批評のうえに成りたつものであり、己れの風狂、風癲ぶりを、かくまでつめたくえぐりだせる精神というものは、かなりの激しさを秘めているともいえる。ここには自嘲、自虐があり、同時にそれを超えてゆく自負、自賛がある。一休的風狂の基本的感情がありありと読みとれる。いいかえれば、一休という人は己れの〈地獄〉がみえる人間なのだ。ここでは〈地獄〉とは単なる冥界の義ではな

い。死者のさまよう闇夜のことでもない。イメージとしての〈地獄〉が、六道輪廻の苦から発したものであるのはいうまでもないことだが、ここでいう一休的な〈地獄〉とは、そうした六道輪廻としての冥界の苦を一方でかかえもちつつ、さらに己れの存在の根拠がみえてしまうことではないか。己れの内なる深処の闇を鋭く知覚できるかどうかということでもある。すくなくともいつの時代でも、人間はつねに不安定な危うさのうえに身を横たえている。生きること自体が本来修羅なす行為なのではないか。絶体不動の安全などというものはこの世にはない。己れの生存の根底にえたいの知れぬ空洞のようなものを感じることはだれにでもあるだろう。生きることの危うさを一方で鋭く知覚しつつ、他方でそれを凝視しうる者こそが思惟する人間といえる。一休はその意味で徹底した思惟の世界に住む人であった。己れの存在の深層の部分に降りたって、人間とは何か、を問いつづけたのである。一休の風狂とは、その問いが世間にむけて発射されるときの軌跡にほかならなかった。他者を極限まで追いつめ攻めたてるとき、同時に己れ自身の形姿が鮮明にみえないはずはない。沸騰と冷却、激情と反省の狭間で、一休は明知の悲惨をいやというほど味わされたのではなかったか。養叟に対してあそこまで徹底した罵言を放ち、死屍に鞭うつごとき言辞を吐きうるということは、己れの〈地獄〉を知覚してしまった人間、と断定してもよいだろう。政治的対立、思想的対立を超えた、なにやら不可解な妄執（オブセッション）が、〈姦賊〉とののしりたてることばの背後から湧出してくる感じだ。

一休にとって愛（エロス）もまたもうひとつの妄執（オブセッション）であった。わたしは格別、憎悪と愛とを相対的

な、楯の両面的な概念としてのみ考えているわけではない。憎悪の根底には致死量の存在破砕のイメージが匿されているが、愛は死に及ぶまでの過激さを秘めているかどうか疑わしいところがあるからだ。ジョルジュ・バタイユは「エロティシズムとは死を賭するほどの生の讃歌」だといったが、すべてのエロティシズムの根底に、そのような衝動が伏在しているわけのものでもあるまい。風俗化し、商品化する〈性〉といったたぐいのものに接した場合、それがわれわれの存在を根源的に揺りうごかすものたりうるとは思えない。エロティシズムが致死量の存在破砕のイメージと化すためには、そこに微小なりとも非日常的な猛毒をそそぎこむ必要がある。憎悪はたとえどんな微細なものでも、その基底には対象を抹殺せんとする黒い感情が横たわっている。ここで憎悪と愛とが一本の軌条のうえをならんで走りぬけるためには、両者を連繋する〈毒〉が存在しなければならぬ。つまりエロティシズムはその背後に黒い感情をはためかせた〈悪の華〉でなくてはならぬのだ。そこではじめてエロティシズムは「死を賭するほどの生の讃歌」となる。このへんをまちがえると通俗的なポルノグラフィーが、なにやら反抗のイメージの晶化したものでもあるかのような錯覚をもつひとがあらわれることになる。一休における〈愛（エロス）〉には、その意味では酷烈な嗜虐性が秘められて居り、〈毒〉の存在は憎悪と等質のものとみなしてよい。執拗なまでに盲女の裸身を凝視することによって、かれは己が精神の暗部をしたたかに開顕してみせるのである。

鸞與盲女屢春遊、　欝欝胸襟好慰愁、

遮莫衆生之軽賤、　愛見森也美風流。

（鸞与の盲女屢春遊す、欝々たる胸襟好し愁を慰するに、
遮莫あれ衆生の軽賤することを、愛し見る森也が美風流。）

これなどはサディックな執着心などとは遠い、盲女への慈愛に溢れた美しい詠唱で、他者の軽侮から森女を守ろうとするこころづかいがみられる。〈さもあらばあれ、衆生の軽賤することを〉という一句のうちに、風狂者一休の冷静な自己認識がこめられている。養叟に対する激化した痛罵からみれば、これはなんとスタティックな優しさだろうか。この作品のすこし前のところに「盲女森侍者、情愛甚だ厚し、将に食を絶って命を殞さんとす、愁苦の余、偈を作り之れを言ふ。」ということばがでている。いかなる軽侮のまなざしがそそがれようと、〈軽賤〉されればなおさら、森女への思いがふかまってゆくのであろう。恐らく世人は年老いた〈禅者〉が若い女人をそばに侍らせておくことに好感をもったとも思われない。森女と一休の出あいは「文明二年仲冬十四日、薬師堂に遊んで盲女の艶歌を聴く」という詞書から類推すれば、一休七十七歳のころであった。森女が生涯一休とつれそったことはまちがいあるまいから、以後十年間にわたって生活を共にすることになる。

一休が没したのは一四八一年（文明13）十一月、酬恩庵においてで、八十八歳という高齢であった。一休の年齢と艶歌をうたう盲目の美女という対比を考えてみると、このとりあわせはかなり異様なものを感じないわけにはゆかぬ。〈愛し見る森也が美風流〉という範囲にとどまっているかぎり、沸騰と冷却、激情と反省といった二極のうち〈静〉の部分で

森女と対峙していることになるが、一休の性格からすればこうしたスタティックな感情のまま終わることはない。ある一瞬、それは沸騰して狂熱の様相を帯びてくるのだ。詞書だけをひろってみても、〈淫水〉〈美人の陰、水仙花の香有り〉〈美人の淫水を吸ふ〉などといったすさまじいことばが氾濫してくるありさまである。この老いた禅僧は突如として狂態に変じ、己れ自身をもてあましてゆく感じさえする。

〈密に啓して自ら慚づ私語の盟、風流吟罷んで三生を約す、生身堕在す畜生道〉というものが〈吸美人淫水〉と題された三首のうちの最初の部分だが、これを意訳すれば、〈抱きあいつつささやく睦言も恥かしい。お前の軀から離れたあとで、いつまでも変らぬ思を誓いあい、生きながら畜生道に堕ちてゆくのだ〉ということになる。ここでいう〈風流〉とは性愛術そのもののことである。まさしく痴愚の限りをつくしている感じだ。森女へのやさしい思いやりがここでは一瞬に沸騰して、いささか偏執狂者的な面もちをさらしつつ、畜生道への転落を肯定する。わたしは前に一休のエロティシズムは〈見る〉世界だといったが、ここでは一休の視線は盲女の軀のうえから離れない。盲女の白い裸身にそって視線をはしらせながらかれは恐らく、己れ自身の精神の暗部をもみてしまっているのだ。ここには一休の妄執の底しれぬふかさが顕示されている。この作品の次に〈狂雲が邪法甚だ助け難し、人の為に軽賤せられて罪業を滅す〉ということばがでてくる。畜生道に墜ちるまでの性愛の歓喜をうたった次で、一休は己が〈魂の地獄〉を覗きながら、他者の〈軽賤〉ゆえに自分は存在するのだと、己れ自身にいいきかせている。〈風流吟罷んで三生を約す〉

の部分で、沸騰する情念をうたいあげ、〈狂雲が邪法甚だ助け難し〉の部分で、己が狂態をつめたくみすえる。一休はここでも二極の空間をさまよいつづけているのだ。次は「美人の陰、水仙花の香有り」という詞書の付された一首である。

楚臺応望更応攀、　半夜玉床愁夢間、
花綻一茎梅樹下、　凌波仙子遶腰間。
（楚臺応に望むべし更に応に攀づべし、半夜玉床愁夢の間、
花は綻ぶ一茎梅樹の下、凌波の仙子腰間を遶る。）

いかにも一休らしい作詩技術のみえるもので、緊密な言語空間のなかに、一休の情念が凝結している。この一首は脂のうく盲女の膚にそって視線をはしらせながら、視象そのものがきわめて形而上学的な性格に変じようとしている典型である。この詠唱の前には、〈夢に上苑美人の森に迷ふて、枕上の梅花花信の心、満口の清香清浅の水、黄昏の月色新吟を奈せん〉という艶情やるかたない詩が掲げられている。〈楚臺応に望むべし〉の方は情念が凝り固ってゆくような感じがある。「枕上の梅花花信の心」と奔放に詠じたあとで、一休のエロティシズムはつめたく白熱化する。〈つめたい白熱〉というのは一種の形容矛盾かも知れぬが、この一首のなかには、沸騰と冷却とが同時にあらわされているようにも思われる。あるいは漢詩という形式のため、そのような印象をもつのかも知れない。わたしはかつてこの作品について次のように述べた。「楚臺というのは、白くゆたかな女体と解してよいかも知れない。楚服とは美しいころものことをいい、楚腰とは美人の腰の義であ

る。〈臺〉はもちろん『うてな』で、〈台〉には『よろこぶ』という意味がある。〈攀〉という文字は漢音では、ハン。下から上によじのぼることをいう。攀慕とは『たより慕う』ことである。『応に攀ずべし』というのは、女体を慕い、その上に身をよせるということだろう。『花は綻ぶ一茎梅樹の下、凌波の仙子腰間を遶ぐる』というのは、梅の木の下に、一輪の花がひらいている。それはたおやかな水仙の花。芳醇な匂いが、しろく豊かな女の腰をつつんでいる、といった意味ではないか。題名は端的に『美人の陰、水仙花の香有り』と述べている。わたしは谷崎潤一郎の『鍵』をふと想起した。浴室で昏倒した妻の裸身に驚嘆しながら、脂肪の陰影のすみずみをまさぐるように眺める部分がある。女体に対する限りない嗜欲は、もっと即物的な地点で脂のうき出るまでに震えたつとき、一転してメタフィジックなものに変形するのかも知れない。」（「一休宗純」『中世の美学』所収）

右に引用した〈一休論〉のなかで、わたしは『狂雲集』巻末の艶詩群について、かなり詳細な注解、評釈、現代訳を試みているので、その方を参照してもらうことにして、ここでは多くの実例をあげることを避けるが、夥しい中世漢詩文のなかにあって、かくも芳醇、艶冶なエロティシズムをうたいあげえたことに驚く。そして芳醇、艶冶のすぐうしろ側には嗜虐的なまでの黒い感情がそそけだってもいる。一休にとって〈愛（エロス）〉とは美であり、やさしさであり、歓びであり、そして同時に執着、私怨、狂態でもあった。ときに〈狂詩人〉の面かげをさらし、ときに〈禅者〉として緻密な思弁の世界に身をおく。たしかに〈風癲大妖怪〉と自称するだけのことはある。

考えてみるに一休の生きた時代は大変な乱世であった。とりたてて森女と邂逅したかれの晩年は、応仁の大乱の時期と重なる。富士川遊の『日本疾病史』をみると、応仁の乱をはさんだ一四六〇年代から七〇年代にかけては、疫病、飢餓の記録があいついでいる。『碧山日録』寛正二年（一四六一）の条には、四条の橋のうえからその上流を眺めわたすと〈流屍無数、塊石磊落〉のありさまで、水はせきとめられ、腐臭みちあふれていたと記されている。もっともこうした情景は『方丈記』のなかにもでてくることで、室町期特有のものではなく、中世全体を覆う悲惨な死の影でもあったわけだが、こうした惨落する時代相が一休の内面にもふかぶかと反映したことはまちがいない。かれの風狂はよりいっそう濃密なものになってゆくはずだ。〈腹中に地獄成る、無量劫の識情。〉〈極苦飢寒一身に迫る、目前の餓鬼は目前の人〉〈目前は獄卒、眼前は牢〉といった詠唱が『狂雲集』のなかに散見される。一休にとって内も外も地獄であった。内視鏡で己が深処の意識を眺めるのと同じ眺めが、いまかれの眼前にひろがっている。内も外も地獄という一休にとって〈愛（エロス）〉は、地獄そのものでもあり、そして地獄からの救済の手だてでもあった。さらに一休にとって〈愛（エロス）〉は極限の感情であり、内なる地獄と外なる地獄を統括する場所でもあった。ここで沸騰する情念と冷却する自意識とが激しく相剋しあう。一休はそれをひとつの象（かたち）として提示した。『狂雲集』巻末の艶詩群こそ、沸騰と冷却、激情と反省という一休的存在原理を鮮烈に凝縮してみせたものではなかったか。一休は信仰者としても煽動者ないし反抗者としても、歴史のうえに屹立するほどの人物とはいえまいが、この風狂のディレッタントは

一まとまりの艶詩のなかで、己れの狂気のすべて、己れの地獄のいっさいを見事に開顕することで、たぐいまれな〈詩人的存在〉たりえたとわたしは考える。

特集―日本的狂気の系譜

竹内健 神字論（かむな）

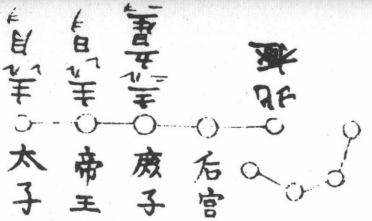
―篤胤と「毒」の要請

白菊の世も長月の霜をへて花は冬こそ盛なりけれ　桜園

平田神学の毒性

平田篤胤が復権することは、最早二度とないであろう。ひとたび喧噪に満ちた盛期を体験した以上、その喧噪が潮波の退くように去ったあとは、ただひたすら静謐の中に身を横たえるしかあるまい。その生涯においても、彼は既に同じことを身に味わっている。宣長の門弟四九〇人を上まわる五五三人の弟子を抱えた天保十二年（一八四一年）、篤胤は江戸から追放され著述を差止められている。彼の場合、絶頂と失墜はいつも時を分たずに到来する。かつて『古史伝』を編んだ時もそうであった。『古史伝』は、『古史徴』『古史成文』と並んで、いわば彼のライフ・ワークである。[★1] だが、その著述の代価として、彼は妻と子を犠として黄泉国に送らねばならなかったのである。[★2]

「三大考を元にいたし附会の説をまじめに弁（かた）るはあきれ申候へども、神道を天下に明にせんと欲し、今もって日夜力学、著述の稿は千巻にこえ候気根凡人には御座無く候。去り



乍ら奇僻の見は最早牢固として破るべからず候、憾むべし」（天保五年　会沢正志斎宛書簡）

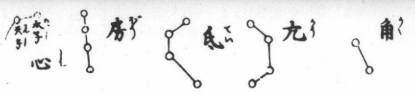
こう語っているのは藤田東湖である。この篤胤観は、篤胤晩年における巷間の好意的な証言の平均値と考えていい。だが、このような証言から「好意的」というニュアンスが欠け落ちたらどうなるか。[★3] 幕府は畢竟彼を秋田に追い返し、あまつさえこの精力的な老人に対して以後の執筆を禁じるほかなかったのである。もちろんこの時期までに、われわれの識る篤胤の著述の総てが書き終えられてはいた。二十八歳にして『呵妄書』を公けにして以来、この四十年間で篤胤が執筆した著作は、文字通り、めくるめく多岐に亘り、無数の点数にのぼっている。[★4] 古神学、歴史学、歌学、民俗学などの分野は云うに及ばず、鬼神学、暦学、医学、易学、数学にさえ至っている。このような間口の広さは、師の宣長さえも遠く及ばないであろう。[★5] 実は、このような篤胤の著述分野の間口の広さは、彼の目ざす所が宣長とは本質的に異っていたことを示唆するものであるが、それに就いては後章で述べることにしよう。とまれ、秋田に帰郷した篤胤は、幕府から沈黙を余儀なくされ、かくして二年後に世を去った。[★6]

この死せる篤胤は、第二次大戦及びその直前の一時期、再び脚光を浴びて復権しかかったことがある。云うまでもなく、軍部の台頭と歩調を合せた国粋主義の波に乗ってである。しかし、これは「復権しかかった」のではあっても、篤胤が国学の歴史の中で正統な位置に据えられたというのでは毛頭ない。ただ、篤胤の著述が本来的に含んでいる或る強烈な「毒」が、その時代の「毒の要請」によってかり出されたと見るべきであろう。この毒に

あてられた者も少なくなかったろうが、それを本能的に嫌った者は更に多かったであろうと思われる。戦後、堀田善衛は、彼の生理が篤胤という名に対してどのような生体反応を示したかを次のように述懐している。

「平田篤胤という国学者の名を見ると、いまでも私はいい気がしない。なにやら気味がわるくなってしまう。というのは、言うまでもなく戦時中の、あの途方もないジャーナリズムにのっていた、脅迫的な諸論文を思い出すからである」（「海鳴りの底から」）

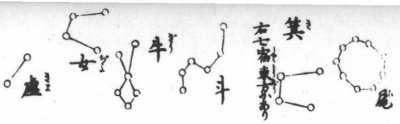
「なにやら気味がわるい」とは、蓋し至言であり、素直な告白である。そしておそらく、この述懐は、日本で起る事件に対して、外国人が時として抱く「気味の悪さ」と共通するものであろうと思われる。曾て私は、外国語雑誌を編集していた当時、編集スタッフのフランス人が、日本で起る事件の分析を彼なりに行って、遂に納得出来る解答を得られず、「Ça me fait horreur, le Japon!」（日本は気味が悪い）と呟いているのを何度も耳にした事がある。この気味悪さが大括弧でくくられるとすれば、日本人の日本人に対する気味悪さは中括弧であり、更にこれが宣長対篤胤という国学者同士となると（勿論、宣長は篤胤に会ったことはない）小括弧である。宣長の名が、いつの時代においても、江戸国学の大成者として燦然と輝いているのに比較して、篤胤の名がいかなる時代においても決して正統の座に据えられることがないのは、彼の思想がどのように細かく重ねた括弧の中でも、常にヘテロドキシー[★7]である性格を本質的に負っているからでもある。この事情は、近代史学という極限された学問分野においては更に著しい。



たとえば、篤胤の代表的著述『古史徴開題記』に就いて、黒板勝美は『国史の研究』の中で次のように書いた。

「開題記は我が国の本源や神代文字に関せる意見を別とし、神代以来氏姓時代まで国史の研究者に善い手引ともなるべき解題書であるけれど、彼が古神道の主張に熱烈なりし為めに余りに尚古的思想に陥り、研究的態度を超越したるところありしために、古史徴が、学術的価値に於いて宣長の古事記伝に一籌を輸するは学界の定評となってゐる。」

黒板のこの見解は、彼もいうように戦前の史学界の常識ではあったが、戦後になるとこの常識さえも最早どうでも良いものになり、歴史の教科書では篤胤は全く無視されていると云っても過言ではない。鈴屋の名を識っている若者は多かろうが、気吹廼屋の名をいったいどれほどの学生が識っているだろうか。もしかしたら、篤胤の著述をかつて一度も読んだことがない歴史教師さえ多いのではあるまいか。私はそのような感じさえする。誤解を招かないようにつけ加えれば、そのように感じたとて、私が篤胤の復権をここで叫ぼうというのではさらさらない。篤胤がどの括弧の中でもあくまでヘテロドキシーであるなら、そういう彼をオートドキシーの座に奉ることは、甚しく篤胤の本質を侵害することを意味するからである。彼は世間から気味悪がられ、蛇蝎の如く嫌われ、あるいは徹底的に無視される時、初めてその本来の座を獲得するのであり、人々がその貌を見たと思う時には最早彼は其処には居ないのである。それはあたかも大括弧の関係において、異常事件が起らない限り、外国人が日本人の「気味悪さ」を意識できないのと同断である。そして多くの場



合、外国人がわれわれに対してそのような印象を抱いた時には、最早われわれはその異常さの中にいないものである。だからそういう時日本人は口々に云うであろう。何故われわれが（これほどに平和と穏健を愛好するわれわれが）気味悪がられねばならないのか、[★8]と。既に私はそういう声を何度となく耳にした。ここで日本人・外国人という類別の仕方は、大まかに過ぎるかも知れないし誤解を招き易い。だが、数千年の間に培われた性格を完全に棄て去るには、ほぼそれと同じだけの年数が必要であること、これはわれわれが歴史から直接学ぶことの出来る最も大きな教訓なのである。

以上は、平田篤胤およびその道統を考える上で絶対に知っておかねばならない前提である。今日巷に氾濫する日本文化論の大方には明らかにこの前提が欠落している。それらは、伝統批判を説いたものであれその逆のものであれ、一様に日本文化の世界性の獲得に関しては余りにも楽観的なようである。だが、われわれが地理的に孤立した条件の中で長々とかかっていつしか築き上げてしまったのは、加害者[★9]の文化である事を忘れるわけにはゆくまい。そして、それ故にこそこの異形（いぎょう）の文化は将来においても決して世界性を所有することはあるまい、と私は思う。一体、孤立することのない加害者というものが存在するであろうか？

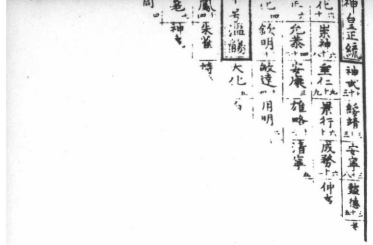
平田神学とは、いわばこの加害者の文化から最も尖鋭的な材質を抜き取って構築した宇宙秩序を統べるべき伽藍であり、巨大な虚構である。この伽藍は、その大きさゆえに、下を向いて黙々と働くことに慣れた民草の眼には映らなかった。ひたすら物のあわれの中に

自己と世界との関わりを見ようとした鈴屋一門の国学者たち、殊に本居太平たちの眼には、この伽藍のめくるめくきらびやかさが鼻持ちならなかった。ごく形而下的な営利と権力の把握にのみあくせくしていた当時の神道家たち、たとえば吉田家にとっては、それは愚劣きわまりない瓦礫の山と思われた。このような中で、篤胤の大きさを認識したただひとりは、ほかならぬ江戸幕府であった。類い稀れなる嗅覚をそなえているということでは、戦国以降の日本の為政者たち、就中徳川幕府の右に出る者はいまい。既にその体制の矛盾自体が社会の多面で顕在化し、ようやく斜陽の兆が幕藩体制の中側にまで照り映えてきたとはいえ、数百年間培ってきた持ち前の鋭い嗅覚は、遅ればせ乍ら三人扶持[10]のこの老国学者の中に、怖るべき毒性を嗅ぎとったのである。天保五年にはまず尾張藩が彼の扶持を召上げ、同十二年には著述を禁止した。だが、当の幕府ですら、篤胤の中に毒の匂いを嗅ぎとりこそすれ、その毒の根ざす所を正しく見きわめていたわけではなかった。もし見きわめていたなら、老中水野忠邦は、日本輿地図がシーボルトの手に渡ったからとてあれ程騒ぎはしなかったであろうし、この間に起った諸々の社会的事件、たとえば大塩中斎の乱や蕃社の獄に慌てふためくことはなかったであろう。彼等が篤胤の毒を感じはじめたのは、おそらく門弟生田国秀[11]が天保八年に越後で反乱を起した時であったに違いない。幕府はこの時点で大した害毒にもならぬ中斎などの儒者や華山、長英等の洋学者よりも、はるかに強力な敵を見きわめるべきであったが、その為には幕府は目先の事件に追い廻され過ぎたし、それに、篤胤自身は反乱の直接的な首魁でない以上、少なくとも差当って平田神学の

いわば「形而上学的な毒性」[★12]については後まわしにするしかなかったという所であろう。

さて、これ迄のいささか長過ぎる前置きの中で、私は強いて或ることを語らなかった。云う迄もなくそれは、篤胤のもっていた毒性の意味に就いてである。一体、彼の神学、あの宇宙秩序を統べる伽藍が、いかにしてそれほど致命的なポイズンであったのか？[★13] 私がこの稿において語ろうとする主題は、まさに其点にある。そして、この平田神学の毒性を説明するにあたって、私は彼が『古史徴開題記』においてまず開陳し、後に『神字日文伝』において一巻の書となしたモチーフ、即ち神代文字肯定論を取上げてみたいと思う。なぜなら、それこそまさに、かって一度として地上に存在しなかったかも知れぬ書体を言語と論理によって在らしめんとする不遜なる試みであり[★14]、同時に、この不遜さが或る意味でわれわれ日本人の背中には古来から葦牙の如く[★15]べっとりと萌え出ており、この自分では見えぬが他人からは見ることの出来る葦牙こそ、われわれの文化のまさに基底をなしていると考えるからである。

『古史徴』の周辺



篤胤が『古史徴開題記』の執筆にとりかかったのは、文化八年（一八一一年）のことである。この年の秋、門人柴崎直古に招かれた篤胤は、古史に著わされた神代の出来事について、己れなりの説を編もうと考えた。とりかかったのは、師走も押しつまった或る日。門人から『書記』『祝詞』『古事記』『古語拾遺』『新撰姓氏録』『出雲風土記』『古事紀伝』などをかりうけて文机に向った。

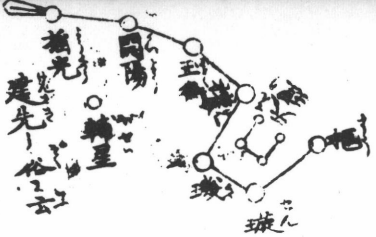
この年（篤胤三十六歳）までに、既に彼は四冊の著書を書上げている。処女作『呵妄書』を初めて『伊勢物語梓弓考』『新鬼神論』『志都の石屋』である。これに実際は『本教外篇』も加えるべきであろうが、これは未定稿であり、後年弟子たちが編集整理したものである。これらの著作の中で、早くも篤胤は神道に対する自己の考えを披瀝し（呵妄書）、陰陽説にもとづいた中国の天や上帝の観念を批判し（新鬼神論）、天主教書に啓発されて宇宙の創造神天之御中主神や黄泉国を論じ（本教外篇）、あるいは医療[16]と神々とを結びつけて語っている（志都の石屋）[17]。これはいわば篤胤が己の神学を産み出すためのトレーニングの時期であり、文化八年にはじまる古神道三部作への助走である。

扨て、駿府の門弟の家で篤胤がどのように仕事をしたか、その有様については、『古史徴開題記』の序文に新庄仁右衛門が詳さに語っているので抜萃してみよう。

「かくて後は、夜の衾も近づけ給はず、文机に衝居より給ひてより、夜も日もすがら書をよみ、かつ筆とりておはす。朝夕の御饌参らす間も、あからめもせで書よみつつ、文机の上にてきこしをしたまひき。然てのみおはすほど、十日まり三日四日の比とおぼゆ。か

く夜ひるならべて物し給ひなば、御軀やいたはり給ふべき、今夜よりは夜床に入たまへと、甚くしこひ申しければ、然らばしばし睡ろまむ、覚るまで勿おどろかしそ、枕もてとて、頓て衾引かづき、高息引してうま寝し給ふほど、日一日夜二夜おなじ御有さまなり。余りに長寝し給ふ事の、また心もとなくなりて、そと覚かし参らせければ、勿さましそと言てし物をと云ひて、やがて文机に居よりて勤み給ふこと、前の如くになむおはしける。」

まるで、なにものかに憑かれたような仕事振りである。この猛烈なる仕事振りによって、篤胤は『古史正文』神代部三巻、『古史徴』『霊の真柱』を書上げたが、これ迄宣長の国学のあとを慕って古神学に首をつっ込んできた篤胤は、この駿河国滞在の間に、師の古史に対する立場から大きく逸脱してゆく。その逸脱は、たとえば宣長が『古事記』を偏重したのに対し篤胤が[★18]『日本書紀』の重要性をクローズアップしたなどという教科書に書かれているような事柄とはいささか違う。もっと根本的な差異である。古神道を深くたどりゆくうち、最後に出会ったのが「物のあはれ」であった宣長は、日常生活の中に抒情と韻律を介入させることが即ち神随に通ずるものであった。「もとのありていの人情と云ものは、至極まっすぐにはかなくつたなくしどけなきもの也」（あしわけをぶね）。このような表現は、文体も語意もなめらかで、まろみがあり、そして平和である。太古の真実、古拙の風情、そして「ありていの人情」。まるで予定調和の世界である。[★19]だが、私には宣長のこのような「まろみ」自体が、なんとなく嘘くさくきこえてくる。真実めかしき言葉を常に連ねるのが宣長なら、反対に、篤胤の表現はまるで荒磯のようにとがり立ち、粗野で攻撃的で



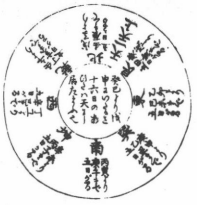
抒情味なんかはからっきしない。だが、手紙一本にした所で、篤胤の文には奥深い所で厳粛なまでに真実がこめられている。篤胤は江戸に上った当時、車夫、消防夫、団十郎の家庭教師などをやって糊口をしのいでいた時期があったが、その後備中松山藩の板倉侯に典医としてつとめた。だが貧窮はいささかも去らない。この時期、彼が伴信友に書送った手紙などは、まるで笑劇の舞台を見るような貧困のうったえ状である。[★20]

内容は、自分（篤胤一家）は去年の暮から借金に追いかけられていること。今年になると、早々に火事場の出張医を目付から頼まれたが、行こうにも火事羽織さえない。医者だというのに薬箱の上おおいさえない。困惑していると駿河から一両だけ届いたので、質屋へ行って、他人の質入れ品である紋付を借り受け、これを着て年始を終え、翌日紋付を返して残った金で火事羽織と薬箱の上おおいを買った。ホッとした所で、去年門弟の一人が蔵本版木を無断質入れしたその値十両を払ってくれとくる。次には去年大病した際に質入れした本が、近々流れると云ってくる。仕方なく刀を質入れして利子の半分をうめることにしたが、すると今度は、去年の春に下女が深切心から自分の着物を質入れした三両半が流れそうだとくる。これはなんとか騙し騙し長びかせているうちに、いつしか雛祭がやってくる。家の雛はこれも質に入れてあるが、娘のために流すわけにもいかない。仕方なく仮病をかたって例の火事羽織などを質入れしてようやく手にした一両二朱。しかしこれだけでは節句の日に子供に着替をさせられないから、節句の日にも外出するなと子供に云いきかせた……。「此中にて古史伝の著述は怠りなく相勤申候。御憐み可被下候。偖古人も貧

を語るは求むる事あるに似たりとか申事にて他人には申難き事乍ら心ありて君には申候。夫は其中にて能く其学をすると賞められんといふ弟の情にて、中々以てめくされ金の合力を望むがやうに思召され被下まじく、そこらの卑しき心は露許も無之事神と君とは最とよく知しめさむ」[★21]

貧困の中で何かを書くことは出来る。だが、貧困の極にありながら、しかも日毎、神々の綾なす世界を、古史をたよりに精密に大胆に仮構してゆく作業は、それほど容易い仕事ではあるまい。一方において飢餓というのっぴきならぬ被害者情況が厳然とありながら、他方において、太古からもつれにもつれた神々と天皇の系列を実に理性的に編んでいき、近くは山川草木から虫や花々に至るまで、遠くははるか数億光年の星辰[★22]の世界に至る途方もない大系図を作成すること。それが可能であった例は洋の東西を見渡してもそれ程多くはあるまい。私には、教義と方法こそ根本的に異るが、僅かにヤコブ・ベーメの例しか思い出せないのである。人は貧困にあっても、パンを要求する。あるいは、己れの貧困状況を訴えかける。更にあるいは、人は貧窮にある時、豊満に憧れる。乞食である時、王者を夢見る。そう、此処までならわれわれの誰もが可能だろう。だが、そのような状況にひとりあって、しかも帝王としての儀式典礼の下図をつぶさに作成し、すすんでは宇宙星辰の運行の律動に従ってその典礼次第にコンパスと定規をあててゆくこと。靴職人ベーメ[★23]にとっては、この作業の彼方にこそ一条の絶対的なアウロラ（黎明）がある筈であった。

『古史徴開題記』を書き終えた時、篤胤はこの執筆の初めと終りとで彼の宣長に対する



態度がどのように変化したかを卒直に打明けている。

「余はし此時までは、師の説には大抵謬れる事なし。上世の事は、師の説の外にたえて宣しき説の出来まじき物とのみ、頑に思在しを、成文の撰定を事始めつるより、其心忽然にかはりて、師の古事記を採りて、此の記を専と訳明し、日本紀をば甚く貶して、彼の紀には古事記に見えざる珍しき貴き伝への多かるをも、熟く解明されざるはいかにぞや……但しかく真情のまゝに物言ふを、憎みいふも有べけれど、予かく言ふばかり贍太くなれるは、悉に師の翁の御陰によりてなり。其は師の翁の、縣居の翁の謬れる説を改られたるは、縣居の翁の蔭に依てなると同じ謂なり」

神世文字の論

『古史徴』とは、篤胤自身の説明に拠れば「古史どもの伝々を徴し論へる書」であるというが、その首巻開題記の第二章に「神世文字の論」をもって来た意味は何であったろうか。これに先立つ第一章は、「古伝説の本論」と題され、主として記紀の太祝詞に関する篤胤の注釈である。第一章は、いわば一巻の幕明きであるから祝詞論を展開するのは一向

に構わないのだが、その次に突如神字論が登場するのは、いかにもいわくありげである。一体彼は、この章において何を証明し、何を論じようとしたのであるか。

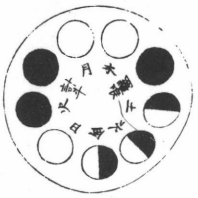
神字とは、神世に存在したであろう文字のことである。遠き昔の天つ神国つ神が使った文字と考えてもよいし、上代の日本語と考えてもよろしい。とに角、そのような文字が漢字の渡来以前にわが国で使われていたというのが「神世文字の論」の結論なのである、ということをまずお分り頂きたい。

ところで、神代に既に文字があったのではないか、と考えたのは、別段気吹廼屋大人が最初ではない。江戸時代においては、少くとも彼以前に新井白石と尾張八重山の諦念という仏僧がそれを指摘している。

白石のいわんとする大意は「出雲大社に神代より伝った物として、漆で文字を記した竹筒が数本ある。そこに記された文字は尾張の熱田にもあるが、もしこれらが本当に神代より伝ったものであるなら、神代に文字がなかったとは云えない。また、いわゆる神代文字といわれるもの約五字があって、其字は誰ひとり読めない書体であるともいうではないか。科斗書の如きもの、あるいは鳥篆の如きもあるというではないか。それに、肥人の書もあれば薩人の書というのもあるらしい」（同文通考）

諦念和尚の方は、宝歴十三年（一七六三年）に『以呂波問弁』を著わし、神代文字の存在にきわめて否定的だった当時の儒学者に対して真向から噛みついている。

「君子は其知らざる処に於て闕如す。腐儒者ら、なむすれぞ猥りに頑口を開きて知らざ



るを知らずと為ざるや。本邦上古に文字ありしこと、晴天白日の如し。何の疑ひが有らむ。」

諦念のこの口調でも分る通り、篤胤が『古史徴』によってこの論争に華々しく登場する以前に、というよりむしろ、彼がまだこの世に生れ出る前に、神代文字の有無に関しての賛否両論の激しいやりとりは、既にその第一ラウンドを終えていたのである。

否定側から登場したのは、貝原益軒で、彼は斎部広成の『古語拾遺』や大江匡房の『筥崎宮記』を引用し「此の二書は古代の作、佐証とすべし、或は上つ世に国字有りと為すは、以て妄説也。是れ無稽の言、信ず可からず」と軽く神代文字の存在を否定している。続いて太宰春台も「吾国に文字なき事は先覧の説明白なり。斎部広成が古語拾遺の序に、上古之世未レ有ニ文字一。貴賤老少口々相伝。前言往行存而不レ忘といひ、大江匡房の筥崎宮記に、我朝始書ニ文字一代ニ結縄之政一。即創ニ於此朝一」（和読要領）と、これまた前記二書を楯にとって否定的である。ついでにつけ加えれば、坊主には坊主の相手が登場し、尾張国の僧道楽庵敬雄は諦念の『以呂波問弁』に次のような言葉で答えている。

「我国の往古に、文字ありしと云ふこと、いと肯ひがたし。若し文字あらば、名山古跡には、一字手点なりとも残り在べきに遂にその事のなきは如何」

この神代文字論争第一ラウンドのしめくくりを行ったのは、勿論本居宣長である。彼はいう。

「近頃、或書に云るは、理を以て之を推すに、上古必ず一種の文字有るべし、其事則はざる時は、伝ふるに由莫たり。蓋し文史の興わる履中天皇の時に在る乎。神武より履中に

至りて、既に数百歳を歴たり、其間政事沿革より上下の譜系、言語歌謡に至るまで、既に繁くかつ多し。いわんや開闢よりこの方、恐らくは口伝の堪る所に非す矣といへり。一通りは誰もみな、然思ふべき事なれども、此は常に文字をつかひならひて、萬の事を其に委ねる世の心をもて思ふからなり。文字なかりし世はまた、さて事は足りて、思ひの外なる物にぞ有けむ。さればもし上つ世の人に、此説を聞せたらむには、却りて笑ひぬべきなり」（玉勝間）

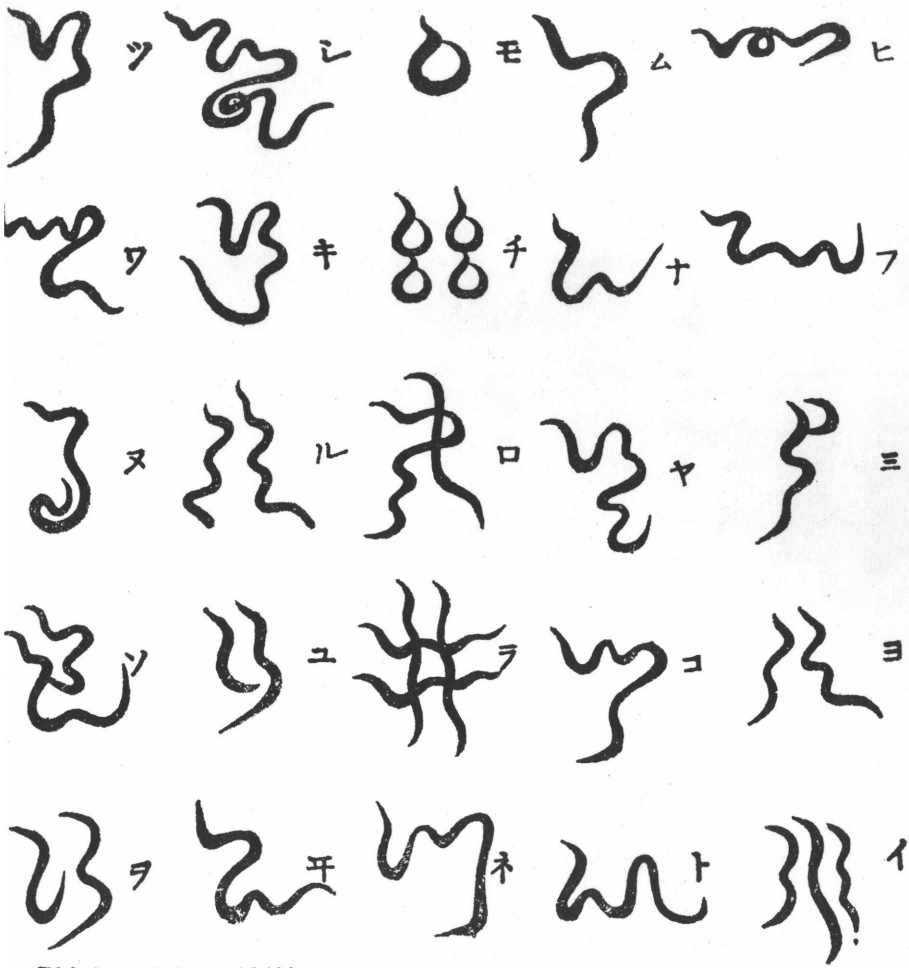
さすがに惇々たる説得口調であり、益軒、春台のように、いたずらに古書に書かれていることを楯にすることもなく、諦念和尚のように「神字厳然として、今に名山霊窟にあり。汝ごとき井蛙の輩の知るところに非ず」（神国神字弁論）と、激昂する言葉振りでもない。多分、宣長は、『玉勝間』の右のくだりを書き綴り乍ら、その頬に軽く笑みを浮べていたのかも知れない。いや、いつの場合でも、宣長の文体には、そのような頬笑みがある。「文字なかりし世はまた、さて事は足りて、思ひの外なる物にぞ有けむ」この一句を、こころみに声に出して読んでみたまえ。現代の読者だとて、その頬になにやら笑みがさしてくるのを実感できるだろう。宣長の言葉には常に、年経りた物わかりのいい長老[★25]のような柔和さがあるのだ。

二十歳にして故郷秋田から脱藩し、僅か五百文を懐中にして江戸に上った篤胤にとっては、宣長のそのような柔和な口調は、いわば天御声の如きものとして響いたであろう。なきがらは、何処の土になりぬとも、魂は翁のもとに往なむ。かつて一度として相見えたこ

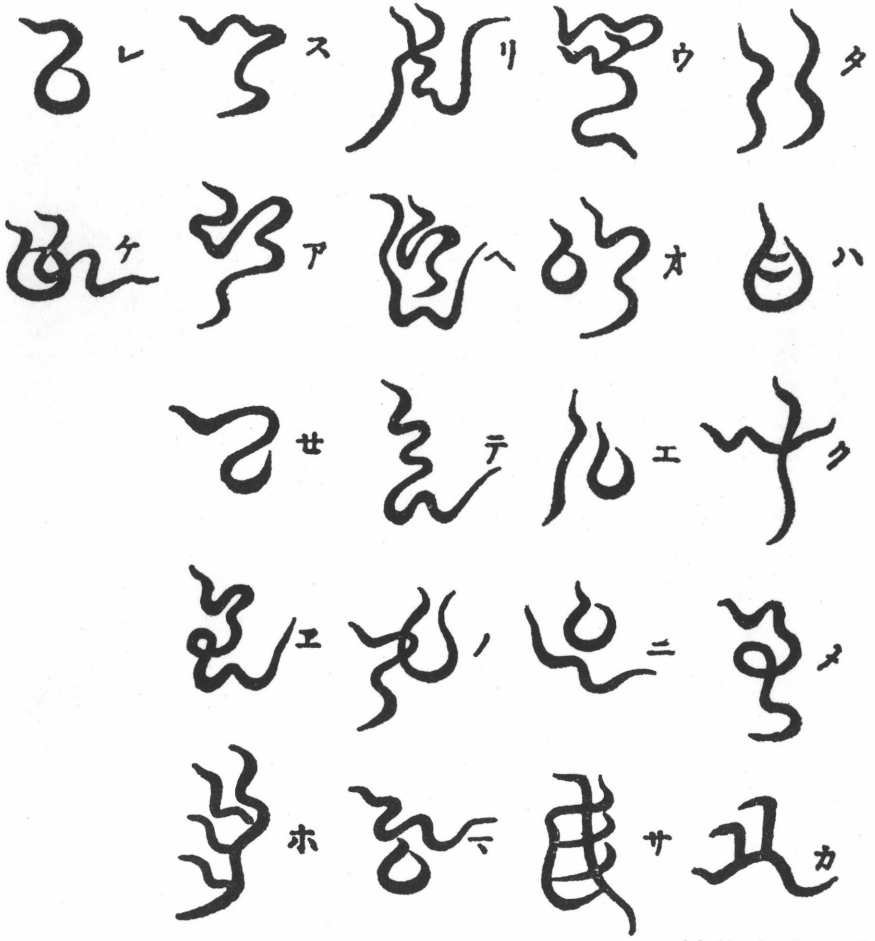
とのない「師」を悼う歌としては、ここには、あまりにも肉感的な真情がこめられていはしないだろうか。私の耳には、篤胤の詠んだこの悼歌の下句が、「魂は御祖のもとに往なむ」とさえきこえてくる。

だが、幻の師が没ってから十年。いま篤胤はその師の柔らかな腕から、何処かへ向かって旅発とうとしている。『古史徴開題記』の末尾で、彼は宣長の神代文字否定論、あの「文字なかりし世はまた、思ひの外なる物にぞ有けむ」というやすらかな一句を、決然と断ち切るのである。「其も非説なりかし」と。

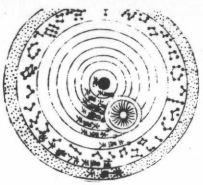
われわれはここで、彼が文化八年から九年にかけて駿河国で独り寝食を忘れて古史の著述にとりかかっていたあの憑かれたような猛烈さの意味をほぼ推察することが出来る。この間、妻を殺し息子をも見殺しにしたその喪失の代償として、篤胤は幻の師から離脱すべき膂力を身につけたのである。それは、殆ど彼の意識にさえ顕われないほど微かに忍び寄り、そして、或日、師の柔和な笑顔に挑戦するかの如く彼に「神世文字の論」をつづらせたのである。宣長によって、ひとたび裁決がついた筈の神代文字論争。資料が存在しない以上、この論を再度むし返し、しかも理においてこの闘いに勝ちを占めるのは、人並の方法では足りないであろう。これ以後、死の二年前に幕府から著述の差止めを申し渡される迄、彼はルネッサンス期のuom universale[26]さながら、あらゆる分野において精力的な著述活動を続けてゆく。だが、精神集中の度合いにおいて云えば、この時期、即ち文化八～九年におけるほど狂熱的に全精力を出し切った戦いは、生涯に二度と訪れないのである。



（『神字日文伝』所載）



神代文字，草体



この後、かなり後になってから彼は『神字日文伝』二巻を書上げるが、それはこの「神世文字の論」の敷衍であり傍証固めでしかあり得ない。慈父の如き宣長への、殆んど偏愛とも云える敬意から出発した篤胤が、この時点で幻の師から根本的に異った地平へと離脱するために、少くともあの幻の文字即ち神々のエクリチュールの新たな創生は、まさに恰好の、そして巨大な対象であったのだ。

「神世文字の論」の冒頭、彼はその決意のほどを次のように述べている。

「神世には文字無りしと云説、斎部広成宿弥の古語拾遺★27に、上古の世未だ文字有らず、貴賤老少口々に相伝へ、前言往行しかして忘れず、と云へるを徴と為て、世の事識人たちの定め云へるまにまに、予も然ことに思ひたりしを、近頃よく想へば、此は思慮の委からざるなりけり。故今其を論ひ直さむとするなり」

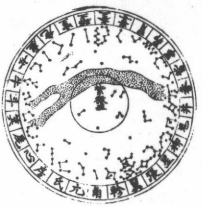
神字の創生

先の章で見て来たように、江戸時代における神代文字論争は、一に斎部広成の『古語拾遺』における「上古の世未だ文字有らず」という一点から出発し、その一点に回帰するのが常であった。これに拠り所を求めたのは、単に益軒、春台らの否定派だけではない。肯

定派は彼等なりに、広成の言葉を武器としたのである。即ち、広成が「未だ文字あらず」と云ったとしても、そこで云う所の「文字」とは漢字を指しているのではないか。もしそうだとすれば、『古語拾遺』の一句だけで神代文字を否定する理由にはならない……これが大方の肯定派の立場であった。しかし、否定派はその他にも古人の証言を少なからずもっていた。江戸時代以前のものだけでも、たとえば三好清行は十一世紀に「上古の事、皆口伝に出づ。故に代々の事、遺漏有るべし」と語っているし、大江匡房は鎌倉時代に『筥崎の宮記』を著わして広成の言葉を継いでいる。ましてや江戸時代には、当代一の鈴屋大人の証言さえもが、神代文字の存在に就いては甚だ否定的である。

このような否定論の厚い壁を突破するために、篤胤はこれ迄の感情的な肯定派と異なり篤胤独自のしかもきわめて強力な武器を行使することにした。それが『仮名日本紀』である。所で、私はいま、「篤胤なりの武器」と書いたが、この『仮名日本紀』というのは、実在する文献ではないのである。ではこの文献が全く篤胤の創造の産物か、というと飛んでもない。『扶桑略記』には、和銅七年に「日本紀」を上奏したとあるが、これが仮名で書かれていた為、時の天武天皇に受入れられることなく終り、舎人親王によって養老四年にあらたに撰び直されたのが、今日の『日本書紀』であるという。また、そのほかにいまひとつ『仮名日本紀』という書がかつて実在したと語っている文献がある。それは十三世紀の末葉に卜部兼方によって作られた書紀注釈書『釈日本紀』である。

篤胤が『古語拾遺』の反証としてもち出したのは、この『釈日本紀』中の『仮名日本紀』



に関する注釈であった。この注釈は、いわば問答形式で『仮名日本紀』のことを説明していくという筋立でつづられている。

――まず問ふ。「日本書紀を読むに何の書を以て其の調度に備ふべきや」。答へて曰く、「上宮記、古事記、大倭本記、仮名日本紀など是なり」。再び問ふ「仮名日本紀の作者は何人ならむ。また日本書紀とは、何れが先ならむや」。答えて曰く「作者未だ詳ならず。仮名本は元より在つらむ。そは仮名本を嫌ふが故に、養老年中に更に日本書紀を撰ぶ。然る時は則ち此書を読んが為にまた私に記すといふ可らず」――

とは云え、この『釈日本紀』が書かれた鎌倉時代、既にこれと全く正反対の意見もあったらしい。右の答の前に「元慶の説に、日本書紀を読まむために、私に注いでたる」とあるのがそれである。元慶の説とは、陽成天皇の元慶二年（八七八年）に善淵愛成朝臣が行った書紀講書の際の「私記」を指すものであろう。弘仁から康保にかけて（九世紀～十世紀半）、勅命によってたびたび『日本書紀』の講書が催されたが、その際の覚書がいわゆる「私記」である。

さて、右の問答を記したのち、卜部兼方はこう注している。「其の答に疑ふ所いはれ有り。但し其の作者を未だ見ず。今案るに、仮名本世に二部有り、其の一部は和漢の字相ひ雑へて之を用ふ。其の一部は専ら仮名の倭言の類を用ふ。上宮記の仮名、古事記の仮名は此の書（日本書紀）の前に在り。仮名の本は此の書（同上）の前に在ると謂ふべし」

篤胤が神代文字否定論に対する反証として探し当てたものは、このくだりにあった。即

ち、兼方によれば、「日本書紀」が撰録される以前に『仮名日本紀』なるものが二部存在し、その一部は和字と漢字が入り混って書かれ、他の一部は仮名の倭言のみでつづられていた、というのである。従って、もし元慶の説とは反対に、『仮名日本紀』が『日本書紀』以前に存在したとなれば、そこに記されたであろう仮名文字は、『書紀』よりも更に古い仮名であることになる。

そう云えば……と篤胤は考える。古書では「私記に曰く」という注釈表現によくお目にかかるが、この引用にはしばしば「古本」「仮名本」などが参照されている。たとえば『書紀』神代巻の「洟」[★28]という字の注釈文に「私記に曰く。問ふ。王篇を案るに、鼻たりを洟と曰ふと。然れば則ち洟は口より出るの名に非ず也。何ぞヨタリと読む哉。ハナタリと読むべし。答ふ。古本を案るにヨタリと云へり。然れば則ち此の用ふる所は、口より出る所の液なり。故に古本にしか云へり。今は後の作者改めて洟の字に作れり。然れば則ち遠く古本を尋ぬるに其義違はず」とある。この他にも「建絶妻之誓」の注に「私記に曰く、古本にコトトタチキと云へり」とあるし、「欽明記」三十一年の項には、「私記に曰く、仮名本にコマヒノタチに作る」という注釈がある。こうして見ると、『私記』はよほど「古本」や「仮名本」の訓を重視しているように思える。古本とは、現在ある『日本書紀』に対しての「古本」なのであろうから、この点から推しても、『仮名日本紀』は『日本書紀』より更に古い本であることが証拠だてられるだろう。——

神代文字という未だ何人もしかと眼にしたことがない文字を、上古に確かに存在したも

のとして顕現せしめるための大前提を、こうして篤胤は『仮名日本紀』の「仮名」の解釈上に必死に据えようとする。彼にとって、仮名は文字通り「神字」であった。地上には地上の、天上には天上の言葉があるというのでは勿論ない。ただ、己の神学が森羅万象の営みを統べるべき絶対的律法であり、太虚から未来永劫へと流れ進む箱船のただ一枚の海図であるとするならば、そこにつづられるべき文字も矢張り唯一無二の絶対的な文字であらねばならない。[29] もし神々の文字が無いというならば、今こそそれを在らしめよ。私は今、アメリカのあの退役軍人ジェームズ・チャーチワードを思い出す。一九三〇年、恐慌のあらし吹きまくるアメリカは、資本主義の矛盾をくまなく露呈して万身から血膿をふき出していたが、この絶望的なアメリカを一気に天上の国へといざなうために、チャーチワードはミュー大陸という神話を仮構したのである。ミュー大陸という、今では少年雑誌のグラビアでSFの挿絵まがいにしか取扱われることのないこの不在の大陸が誕生する背後には、まさに血膿にただれた穢土の苦悶があった。私は、この退役軍人の絶望的な聖化作業を「神話の捏造」という一言で片づけることは出来ない。

ましてや、篤胤の「神世文字の論」は、戦後の史家が嘲笑っていう所の「狂信的な国学者による根も葉もない捏造」などではない。一歩譲って、よしそれが捏造であるにしても、一体「根も葉も」ある神話というものが存在するだろうか。[30] 神話の創生とは、人々の時空を超越した祈願の謂である。「今、此処」から一気に恒河沙の年月の彼方へと跳躍するのが神話の本質にほかなるまい。この跳躍を証明するためにこそ、篤胤は『古史徴』を書い

たのである。彼の説明を待つ迄もなく、それはわが古代史に描かれた出来事の証明であり、この証明過程で彼は古史や神話に己れの神学をダブらせてゆく。だが、この時もし己れの神学が肯定出来ぬ記載があれば、彼は神話の側に誤まりがあると考えるのだ。もちろん、このような態度と方法論は近代科学の批判にたえ得るものではない。だが、篤胤のそのような頑な一貫性は、近代科学を超えた何ものかに値いしよう。再び繰り返すが、ここにおいても宣長との相違は余りにも著しい。宣長は古史を明快に解釈することはあっても、あるいは稀に文意を曲解することはあっても、自分なりに古史を創り出すわけではない。彼の『古事記伝』は、古史注釈史の中でも金字塔というに相応しいが、にも拘らず、それは新しき神代史の創造では毛頭なかった。

話を神代文字に戻そう。『釈日本紀』には、『仮名日本紀』の一部は「和漢の字相ひ雑へて之を用ふ」とあり、他の一部は「専ら仮名の倭言を用ふ」とある。このうち後者については問題はない、と篤胤は考える。これは要するに「神代紀上巻」に「薄靡而」とあるのを『釈日本記』が「師説に仮名日本紀もまたタナビキテと云へる也」と書き記していることでも分るように、古い倭言を真仮名でつづった史書なのであろう。つまり、おそらく『仮名日本紀』第二部は、現今の『古事記』と較べると真仮名が多く使われているだろうが、しかし体裁の凡そは似た形のものであったに違いない。

さて、問題はもう一部の『仮名日本紀』である。何度も云うように、これは和漢の字が混淆してつづられた書であるという。篤胤は此点に注目した。（老婆心乍らつけ加えれば、

現代のわれわれは倭言と和字とをとかく混同して考えがちであるが、前者は単なる言葉であって大和民族発祥以来存在するものであるが、後者は文字であるからして交信を目的とした文化的産物なのである）。こちらの本も『仮名日本紀』には違いないのだから、『私記』や『釈日本紀』に引用されても良さそうなものだが、それらしきものも見当らない。これは一体どういうわけであろうか？　篤胤の結論はこうである。

「深く考ふるに、和漢の字を相ひ雑へて用ふと云へるは、和字と漢字とを雑へて記る由にて、その和字と云へるは、神世の字を云へるになむ有ける」

篤胤はここで初めて「神世の字」という言葉を口にする。この言葉はそれ迄の篤胤の総決算であると同時に、平田神学の鹿島発ちの合図であった。彼は、以後死ぬ迄の三十二年間を、この結論の傍証固めに費すと云っても過言ではない。

神字論の展開

和字が神代文字であるという結論を下した以上、その一点の傍証のために古記録や古文献をかり集めることは、博覧強記の篤胤にとってはそれ程むずかしい作業ではない。篤胤

以前の神代文字論争は、多かれ少かれ、『古語拾遺』で広成が語った「上古の世未だ文字有らず」の一句の周辺をのみ、いたずらにへめぐっていたと云っても過言ではない。それが益軒、春台であり、あるいは肯定派の諦忍[★31]であった。だが、それらの不毛な論者と篤胤とでは、その立場と方法とに天地の差があった。というより、彼等には神代文字に関する感想を披瀝する自由があったが、篤胤には感想などを洩らすことは許されなかった。彼にあったものは、神字を在らしめるべき使命である。その使命を遂行するために、彼は神字というたて糸とよこ糸で機を織ってゆく。冷静に、緻密に。

宣長の著述に、身も心も酔っていたつい去年までの篤胤は、師の言葉通り、神代文字などは無かったものと思い込んでいた。それは、師が申される以上、在ってはならないものだった。

だが、今になって見廻せば、古史・古記録・古伝説のありとあらゆるものが、神字の実在を語っているではないか。『釈日本記』は云う。

「先師の説に、漢字の我朝に伝来せるは、応神天皇の御宇なり。和字にては、其の起り神代に在る可きにや。天つ神も太占にて之をうらなへたまふ。文字無くば、あにトを成す可き哉。作者と事の濫觴は測り難し。イロハは弘法大師これを作れる由、申し伝るにや。此は昔より伝来の和学をイロハに作り成したることその起りなり」

まさにその通りだ、と篤胤は首肯いたにちがいない。太占については、友人の国学者伴信友[★32]が既に『正卜考』というのを書いている。それは、「天児屋命、布刀玉命を召び、天

香山の真男鹿の肩を内抜きに抜きて、天香山の天波々迦を取りて、占へまかなはしめて…」と『古事記』に描かれた上古の鹿占のことである。ここで「波々迦」とは、学名をウハミゾザクラまたはカニハザクラといい、樺の一種である。この木は、藤枝家の『文字の文化史』によれば、なま木のまま燃えるところから亀卜や鹿卜に用いられたのだという。記紀に描かれた古代の占卜方法は、この他、水飴占、琴占、髪占、宇気比、祈狩などがあるが、これらのうち牡鹿の肩骨をウハミゾザクラで巻いて行う太占は、神々の心をうかがうための最も古い方法なのである。信友の『正卜考』によれば、鹿の骨を縦に四五寸刻みをつけ、次いでその縦棒から上下に二本の刻みをつけ、これを験体とする。こうした上でそれを灼き、その火炷の兆文で[★33]神意を見知るのである。この兆文が、やがて字となっていく。

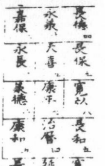
太初に神があり、神が意を字に表わし、その字を後の人々が象どったのが文字である。「筆もて書くをのみ、字と云ふべき物と思はむは、後の世のいやしき心なり」篤胤はそういう。『釈日本紀』が字の起源を太占に関連づけていることは正当である。但し、と篤胤はつけ加える。文字が無ければどうして占いが出来ようかという表現はよろしくない。それではまるで、文字によってのみ占卜が可能であるとも解釈されかねない。「此は其の太占の兆、即ち文字の濫觴なりと云ふべきを言ひ誤れるにこそ」。こういう風に古典を云い直す所が篤胤なのである。表現が悪ければ、たとえ聖典、古典といえども容赦されるものではない。

神代文字の起源を説明する俗説に、むかし大己貴命が出雲国須賀郷の河原で砂原の上に千鳥が足跡をつけたのを見、それに倣って文字を作った、というのがある。だからこそ字

のことは、またの名を「烏跡」というのだ、と俗説はもっともらしいオチをつける。こういう俗説に対しては、篤胤はにべもなくはねつける。「漢土の蒼頡が故事を、此方の事に取り成したる妄説なり」と。篤胤を納得させる為には、論理的な筋道が一本ぴしっと通っていなければいけないのだ。もちろん、それは二十世紀の人々の論理ではない。われわれにとっては、彼の言動は、むしろ非合理であり、神秘的であり、神がかりに思われるかも知れない。だが、しかも猶、私は平田篤胤の生涯には、ひとつの強烈な論理が貫通していたと思わないわけにはいかないのだ。それを一体どう表現すべきだろうか。強いて云えばそれは、刻一刻と膨張してゆく自我を強引に核化した定常宇宙の論理、アウグスチヌス風に云えば、「為以不条理作成神也」の論理、あるいはお望みとあらばこう云ってもいい、日本的狂気の論理と。

忌部正通が後光厳院の時代（足利時代）に書いた『神代口訣』には、「神代文字は象形なり。応神天皇の御宇、異域の書始めて来朝。推古天皇の朝に至りて、聖徳太子、漢字もて日本字に附す」と記されている。また、例の『釈日本紀』には「師の説に、大蔵省の御書の中に、肥人の字、六七枚ばかり有り。先帝、御書所にて其字を写さしめたまふ。みな仮名を用ふ。或は其文字、未だ明かならず。或は乃・津などの字は明に見えたり。若し彼を以て始めと為す可きにや」と書かれたくだりがある。

篤胤はこの二説を合せ考え、神代文字には事物をかたどった象形文字と、表音記号としての仮名の二種があったとする。象形文字は、日や月や鳥、魚、木など、要するに日常生



活の場でしばしば見ることができる事物の絵文字であり、こういうものは中国人も考え出している。しかしすべての事物を象形だけで表わすことはとても不可能である。従って言葉の音声を形に移した仮名がつくられた。これを仮名というのは、音声を仮りに記号に移した字だからである。また、名とは「業」または「成」の省略形である……そう語ったあとで篤胤はこう自問する「皇国に本より字のなからむには、唯に漢語のままに字と云ひて、ナと云ふ訓の有べくも非ず」。

私はこの『古史徴開題記』を読む一、二年前、或る雑誌にこう書いたことがある。

「〈字〉という文字、すなわち漢字が渡来する以前、われわれの先祖は字を何と読んでいたか。まるでナゾナゾのようなまわりくどい表現であるが、云い換えれば、〈字〉という概念が〈字〉という文字と共にわが国に渡来する以前、〈字〉の概念に最も近い古来の概念は何であったか、と言ってもいい。すると、それは〈ナ〉である。万物には総て〈ナ〉があり、この〈ナ〉こそ万象の本質である、と古代日本人は考える。殊に神名は美称を付加して〈マナ〉と呼ばれる。大事なことは、この〈ナ〉は、決して文字を意味するものではないことである……」神代文字幻想[★34]

言語学者は、特殊仮名を数えあげたり、上代の音韻を復元したりはしてくれても、こういうような言葉の成り立ちの初源の問題については何も語ってくれない。それはあたかも、確率論がラプラスやパスカルの頃から長足の発達を示しているようでありながら、事象自体の発生頻度を数学的頻度に接近させてゆく「力」についてはまるで何も教えてくれない

のと似ていよう。言葉と世界と自己との関係をとりしきるものが何であるかを確認しないで済むような言語学は、所詮私には無縁である。

さて、漢字の渡来は応神天皇の十六年ということになっている。百済の王仁が『論語』と『千字文』を献上したのが最初であるというのだが、実際には更に数百年さかのぼった昔から日本人は漢字を知っていただろう。とはいえ、時代を更にさかのぼると、漢字さえも消える。そのような時代、果たして人々の頭の中には字という概念があったかどうか、もしあったとしたらそれを何と呼んでいたか。物がなくても、物の共通概念さえあれば必然的に呼名が生れることは、日本に虎や象がいなかったにも拘らず、それらを意味する「ナカツカミ」「キサ」[★35]という言葉だけは存在したことをみても分ろう。

だが、篤胤は、本来日本には字があったからこそ、「字」という文字の「ジ」という音に対して、「ナ」という和訓があったのだと考える。そしてそれも彼の傍証の一つと数えられるのである。先に挙げた『釈日本紀』中の「肥人の字」とは、大外記業忠の『本朝書籍目録』に記載された「肥人書五巻」と関連があるだろう。この「肥人の字」なるものを高麗国の書体であると云う者もいたが、もちろん篤胤は否定する。第一、朝鮮の諺文は十五世紀の産物である。それに、『本朝書籍目録』には「肥人書」と並べて「薩人書」というのも記載されているから、ここでいう肥人とは絶対に肥前・肥後の肥人でなければならないと、考える。不審なのは、平安末期に六七枚ばかりしかなかった書が、業忠の時代に五巻に増えていることである。だが、それはおそらく後世の加筆に違いない（ここでも篤

胤は、現実の方を歪曲している）。

神代文字実在の証拠はまだある。「天武天皇紀」十一年三月の「境部連石積らにみことのりして、更に肇めて新字一部四十四巻を造らしむ」というくだりである。この「新字」について『釈日本紀』は次のように注釈しているのだ。

「私記に曰く、師説に、此書いま図書寮に在り、但し其の字体すこむる梵字に似たり。字義の准拠する所を未だ詳にせず」

ここに引用された私記がいつの時代の私記かはわからないが、それにしても当時は何事につけても仏教化の時代であって、これ迄使われていた神代文字は次々に漢字に代えられていったものである。そのような天武帝の御代に、新たな字を造るに際してわざわざ梵字体にするであろうか。篤胤はこう疑いをはさむ。いつの時もそうであるが、彼は古書自体を疑わないかわりに、それがいかに古くから伝ったものであれ、その内容に関して己の結論の妨げになるものがあれば、徹底的に疑惑する。神代文字の実在を傍証するに役立たないものは遠慮会釈なしに切って棄てる。なぜなら、結論は既に明白だからだ。神字の実在、それが平田神学の礎石であり出発点である以上、それを動かすことは不可能である。

かくして篤胤は「私記」の記述表現に不充分なものがあると考えるに至る。図書寮の梵字に似た文字は、絶対に天武朝の新字ではない。「私記」の記述にしたところで「梵字にすこむる似たり」とはいうが、梵字そのものであるとは云っていない。おまけに「字義の准拠する所を未だ詳にせず」と書かれているではないか。梵字であったならば、よりどころ

が不明であるとは表現すまい。こうして彼は自己に不利でありそうな文献をも、自分の側に強引にひきつけて結論を下す。「其は、神世の字の、梵字に似たる状なりけむ」と。

「推古天皇紀」によれば、聖徳太子は蘇我馬子と共に『天皇記』『国記』を録したと書かれている。しかしこの二部の史書は、「皇極天皇紀」によると、馬子の子の蘇我蝦夷の家に預けられていたが、蝦夷が誅を蒙って家が火災にあったとき、焼けてしまった。ただ、船史恵尺のお陰で、僅かに『国記』の方だけは救出することが出来たという。『日本書紀』に記された以上のくだりからも、篤胤は神代文字を地上に厳然と在らしめるための養分を摂取する。まず、卜部家の『旧記』に「厩戸皇子わが国の言を以て漢国の文字を読みて訓点を加へたり」と書かれていることと、印本の『書紀』の表文に「推古天皇の御宇、聖徳太子はじめて漢字を以て神代の字の傍に付す」と書かれていることから、篤胤は次のように推論していく。

聖徳太子は蘇我馬子と共に『天皇記』と『国記』を録したが、太子は何事も漢風好みであり、教育係にも高句麗の僧慧慈を招いたぐらいであったから、上古より存在した文書のかたわらに漢字を記入して神代文字を削除したが、その業の完成を見ぬうちに薨った。その元本は蝦夷の家に保管されていたが、例の火災で焼けかかったのを恵尺によって取り出された。この際、神代から伝る元本の方はすっかり焼失したが、後に図書寮におさめられた梵字体で書かれた本や、和漢の字でつづられた『日本紀』などは焼失を免れることが出来た——

この最後に、篤胤は「欽明天皇紀」の本註に記された「古字」について触れる。そのくだりはかなり名高いものであるが、抜萃しておこう。

「帝王本紀に多に古名有りて、撰集る人、しばしば遷りかはることを経たり。後の人習ひ読む時、意を以て刊り改む。伝へ写すこと既に多にして、遂にたがひまよふことを致す。前後ついでを失ひて、兄弟かたたがひたり。今則ち古今を考へあなぐりて、其の真正に帰す」

ここに書かれた「古字」という表現は、われわれにとっても一見すると何となくいわく因縁がありそうな気がするが、しかしこれは顔師古の『漢書叙例』の注と酷似する。即ちそちらは「多有古字。屢経遷易。後人習読、以意刊改」というものであるから、今日の歴史家は概してこの文意をあまり重くみなさないのであるが、しかしもちろん篤胤にとっては、この章句も好材料の一つである。江戸時代の古学者谷川士清は、既に彼に先立ってここで云う「古字」とは皇子の古名字の謂であるという説を打出していたが、篤胤はこの谷川説に真向から反対し、この「古字」こそは神代文字に他ならぬとし「御名をば撰集の人々の刊り改むべくも非ず。そは文字をこそ改めもすべけれど、名を刊り改めたらむには、何をもて故実を明らむべき。予が心には、神世の字と漢字と雑へ用ひたりしを、悉く漢字に改めむとて、事実の前後を失ひ、混ふまじき兄弟の間ささへに、たがへりと云へるごときこゆ」と書いている。

この最後の一行は、はからずも篤胤のこの時期の心境をたくみに云い表わしている。今

の彼には、松吹く風も汐のさざ波も、ことごとに神字の実在を立証するものの如くきこえるのであろう。かくして彼は、斎部広成の「上古の世未だ文字有らず」が火付役となって鎌倉時代から江戸時代に至る間、日本のあらゆる学者たち（一条兼良から北畠親房に至るまで）を巻添えにした神代文字論争に、肯定の二字を深く刻みつけるのである。神代文字という在り得ぬ文字の実在を、彼なりの論理と持ち前の博覧強記によって一巻の書にまとめた時、壮大な平田神学の伽藍は、その実体をそなえ初めるのである。そしてそれこそが、まさに古史の徴の具現にほかならなかった。

こうして、ひとたびこの伽藍の礎石を築き終った篤胤は、そもそもの発端を開いた斎部広成の次のような言葉に対して、満腔の賛意を表するのである。

「書契ありて以来、古を談ることを好まず。浮華興りて競ひ、還て旧老を嗤ふ」

篤胤にとっては、書籍文字という存在自体が悪の起りであった。文字とは、本来天の意の兆でなければならなかった。そして、無論のこと、あらゆる実在の文字はこの条件の外にあった。

毒――私は平田篤胤が神代文字を顕在化させようとしたその荒々しき軌跡をそう呼んだ。それは、人間の文字を拒絶して「蒼頡、文字を作りしかば、鬼神夜哭きたり」とつづった篤胤が、「古の如く、禁中の作法、まづ神事、のちに他事たるべく、其の心得には、禁秘御抄の御習学こそ、専要に侍れ」と朝廷さえも教導せんとする篤胤へと直結するあらゆき意味の中に、多分に恣意的な共感も含めて、私が凶器の色を見るからである。もしかし

たら、林桜園が詠んだあの冬に盛りなる花の色とは、この色のことではないかと思いながら。[★36]

★1―『古史徴開題記』巻末において、篤胤は次のように語っている。
「さて今度世に弘むる古史成文と、霊の真柱に挙たる文と、異なる処もあるは、彼は駿府にて撰定たりし草稿の文なればなり（中略）阿波礼篤胤を知るものそれ唯この成文かも。篤胤を非るものもそれ唯この成文なるかも。」

★2―篤胤の妻織瀬は文化九年三十一才で死んだ。『霊の真柱』には、この妻について次のように書いている。
「あはれこの女よ。予が道の学びを助成せるの功のここらありて、その労きより病発りて死りぬ」
程なくして二男も病気で死ぬが、この頃の篤胤は窮乏のどん底にあえいでいる。（伴信友への手紙参照）
「つらつらに見れば母が面かげによく似たる伜どうぞ治して遣し度とてこんな気をもみ、療治ごろしとは此の事なりと歎き候」
この願いなく二男は九才で死んだ。

★3―とくに晩年の篤胤は、儒者や僧侶に対してあからさまに攻撃をしかけたため、彼等からの反撃も厳しかった。林大学頭は篤胤についての幕府の諮問において次のように回答している。
「尾張殿扶助致し置かれ候ては、何となく公儀へも響き合ひ、それに依て心得違ひ、弥々欺かれ候者も、此後多く出来申すべき儀に付（中略）其著述は、一時を欺き候迄に而、後年に至り候ては、誰有りて看読仕候者もこれ無く、遂には反故と相成申すべき事、顕然に御座候」

★4―これを分類するなら、古史関係五冊（百三十五巻）、文学関係六冊（十一巻）、度量衡関係三冊（七巻）、道教神仙関係十冊（三十六巻）、古道神道関係十七冊（三十数巻一幅）、儒教関係四冊（七巻一幅）、暦学関係二十四冊（五百九十四巻）、医学関係九冊（二十数巻）、易学五冊（九巻）、仏教関係五冊（三十五巻）、随筆その他五十七点（百十数巻三幅三帖）となり、書籍点数だけで百四十五点、千巻余りという膨大な量である。

★5―篤胤が宣長の門下を名乗ったことは事実であるが、太平がそれを認めたのは宣長死後のことである。これは簡単に見過すことの出来ない事実である。何故なら、後に語るように、篤胤は宣長に生涯一度も会うことがなかったが、だからこそ、宣長を師として心の中に持ち得たといえるからだ。この点でも、「ないからこそ在る」という篤胤の態度の一端をうかがうことが出来る。

★6―「さて、此の身死りたらむ後に、わが魂の往方は、疾く定めおけり。そは何処にといふに、なきがらは、何処

の土になりぬとも、魂は翁の、もとに往なむ。今年先立てる妻をも供い、直に翔りものして、翁の御前に侍り、世に居るほどはおこたらむ歌のをしへを承賜はり、春は翁の植おかし、花をともども見たのしみ、夏は青山、秋は黄葉も月も見む。」（霊の真柱）

ここに書いたように、篤胤は死してのち宣長のもとへおもむこうと考えている。生涯叙景描写にたくみではなかった篤胤が、死後宣長に出会うくだりだけは一幅の絵として思う存分美しく描いている。もちろん、彼のともまわりとして、死せる妻や死せる息子達を連れていくというのだ。「霊の真柱」は三七才の著述であるが、この時点で早くも神秘主義的性格が色濃く文章に現れはじめた。

★7—但し、厳密にいうと、わが国においては、ヘテロドキシーであることが、同時にオートドキシーの条件なのである。日本の文化的伝統は、このような逆説を含んだダイナミクスとして捉えられねばならない。

★8—イギリスの大衆紙「ピープル」が、「日本人は犬を虐殺する」と書立てた時の国内の騒ぎかたを思い出すがいい。「日本の犬の肉は堅いですね。イギリス犬の肉ならもう少し柔かくておいしいでしょうが」と答えるぐらいのユーモアがない。痴呆的に生真面目な日本人を、神よ、永遠に守りたまえ！

★9—加害者であることを怖れてはならない。いわんや、このヴォキャブラリーをや。私は今、一休の母の死に際の遺書を思い出している。

「我等娑婆の縁尽き、無為の都に赴き候。御身善き出家に成り玉ひ、仏性の見を磨き、其眼より我等地獄に落つるか落ざるか不断添ふか添はざるかを見玉うべし。釈迦達磨をも奴となし玉ふ程の人に成り玉ひ候はば俗にても苦しからず候（中略）かへすがへすも方便のせつをのみ守る人は、くそ虫と同じに候」

★10—天保十二年に秋田に戻ってからは、佐竹藩から十五人扶持をもらっている。

★11—生田万ともいう。通称は小膳多聞又萬。「古易大象経」「古学二千文」などの著述あり、気吹廼屋一門では最も秀才のほまれ高かったが、大塩の乱の直後、「天命を奉じ、国賊を誅す、天命を請ひ、国民を救う」の旌旗をかかげて柏崎の官衛をおそった。

★12—かつて泰西の神学者トマス・アクイナスは、「悟りの涯まで到達できるようなつもりで神に関わることは、許されざる傲慢不遜である」（ボエチウスの三位一体についての注釈）と云ったが、おそらく幕府は平田神学はいずれ自ら罰せられるものと解してか、この一門を解散させることまではしなかった。

★13—ここではpoison よりむしろ venom と云うべきかも知れぬ。なにしろ篤胤は、蛇のように「気味の悪い」存在であったのだから。

★14—再び聖トマスは云う「言葉が生ぜられる方法は、可能性から現実の存在が起るようにではなく、現実の存在から現実の存在が起るようにして起るのである」（護教大全）。とすれば、読者は篤胤の不遜さが奈辺に在るか推察できるだろう。即ちそれは、contre Thomas imposteur の試みなのである。

★15—葦牙は、書紀の注釈に拠るとアシの芽であるという。しかし、天地開闢の折り、まず天地の間で最初に生成された固形物がこの葦であり、これをモノザネとして神々が生れるのであるから、これは不浄・不潔なものでは毛頭なく、むしろ万物創造の予感なのである。

★16—篤胤は文化四年から六年まで江戸で医者を開業している。彼は天明三年八才で秋田の藩儒中山青我の門に入った。この中山青我は、もと秋田の農家医であった所から、おそらく篤胤は幼少時儒学と共に医学をも学んだのであろう。もっとも、彼はその後叔父柳元のもとで直接医術を学んでいる。

★17—「志都の石屋」では、まだ宣長的なものが濃く残存している。それはたとえば「差越したる望み、強たることは心して、成べきだけの限りを、心静かに計らひつつ、世は穏かにくらしたいものでござる」という言葉の中に見られるが、このような能力限界内の安楽願望は文化八年以後はかき消すようになくなっている。

★18—この事については本章末にもあるように、篤胤自身の証言によっても事実であるが、しかもなお、二人の差異を語る上で、この事は些事であると私は考える。

★19—と、いかにも婉曲な口調で書いたが、もちろん私はスコラ派のいわゆるdistinguo（確認）が問題ではなく、あくまでnego（否定）を主張したいのである。

★20—叙景描写において、宣長とは比較にならない程拙い篤胤だが、自分を戯画化する腕前は中々のものである。これも彼が市川団十郎の家で働いていた為であろうか。

★21—このあとを続ければ「然らば此事を訴るの心の実は如何にと云ふに迚も此分で取続き難く中々に屋敷の入口が邪魔になり候はば却て宣き術も出来べくと存候也。こは首くくろうと思ふが、如何にと相談する類にて、しかせよと宣はぬ君なることは知りながら、余りのぢれたさに斯くは思付候事也。」

★22—★4に記したように、暦学は篤胤の著述の中でも最も多くの部数・巻数をほこっている分野である。彼によると、太古に、此の際限ない虚空に、天御中主神・高皇産霊神・神皇産霊神が存在したという。つまり、天地創生と共に神々が生れたのではなく、虚無の中に三神が本来的に在ったというのだ。三神の在所は、上方北辰の「寂寞にして動きうつらざる処、天の本綱」である。彼の論は、このような世界の発生の初源の説明から、地動説・日食論にまで一貫して理詰めである。

★23—トンブクツの発見者ルネ・カイエと並んで、ヤコブ・ベーメは世界史が生んだ二大靴屋である。もしかしたら、歴史は、彼等靴屋によってのみ変革が可能なのかも知れない。仄暗い靴の奥の一点を凝視しながら、そこに彼等は全宇宙を包含する超神学（Hyper-theosophy）を見ているかも知れないのだ。

★24—云う迄もなく賀茂真淵の号である。

★25—にも拘らず、この長老然とした宣長の本職が、小児科医であった事は、なんたるアイロニーであろう。

★26—そういえば、或る意味で篤胤は、フィレンツェの建築家レオーネ・バチスタ・アルベルティに似ていなくもな

い。片や古書を支点として広大な虚構の殿堂を築いたのに対し、このイタリアの万能人は、厚壁を支えとして広大なヴォールト空間を現出させたのだから。

★27—『古語拾遺』は、大同二年（八〇七年）に斎部広成が撰録した古代伝誦。「上古之世未有文字　貴賤老少口々相伝　前言往行存而不忘」と、万葉仮名で記されている。神代文字論争においては、常にかり出される文献。

★28—篤胤が「書紀」の表現を引用する時は、どういうわけか不浄なものを示す場合が多い。「古事記」の「如屎酔而吐散登許曾」の個所などは、上下の不浄である。

★29—これは篤胤に限ったことではない。社会的理想主義者は、同時に言語的理想主義者でもある。エスペラント語の達人であり乍ら、こちこちの国粋主義者などという例はまずない。

★30—シュリーマンの例はあるが、しかもなおヒサルリフの丘がトロイの町であるとは考古学者は断定していない。

★31—この僧は名前とは裏腹に、神代文字については執拗に存在を説いた。「以呂波問弁」につづいては「神国神字弁論」を出している。

★32—信友は神代文字に対しては終始否定的立場を守った。篤胤は長い間この名高い国学者と兄弟のまじわりをつづけたが、晩年袂を分っている。

★33—篤胤は、「語る」の語源はこの兆からきていると云う。

★34—私見によれば、「ナ」が集合したものが「アヤナ」であり、このAyanaがAjana→Aza（アザ）と変化した。

★35—だが、昔の絵に描かれたナカツカミやキサは、虎や象には似ていない。これは絵画技法が拙かったためか、それらが想像の中で全く異った動物となっていったからか。

★36—神風連の祖、林桜園には、時勢や自然を詠んだ歌が少なくないが、弟子の大田黒伴雄などに較べるとすぐれた歌がまるで無い。ただし、「白菊の世も長月の霜をへて花は冬こそ盛なりけれ」というこの歌だけは、飛び抜けて美しい。

超人の論理

―三島由紀夫事件再考

鬼塚邦夫

I　三島由紀夫の非超人たるゆえん

1―その事件性の意味

三島由紀夫という実存が歴史的存在となってからある時間が経過した。当時、三島の死は身近な死のように感じられた。誰にとってもそうであったろう。私にとってそうであったのはそれは、若くて――実は四五歳という壮年ではあったのだが、秀れて美しい人間の死として受止めたからだった。なぜか、そこに夭折の美を嗅ぎつけてしまったのだ。そんなものがそこにあるはずもなかったのに。

三島の死は象徴であった。何かが終わり何かが始まる。こういう言い方はいかにも唐突である。なぜなら何も終ってはいないし、何も始まってはいないからだ。

三島の死は大事件であった。これは間違いのないところだ。全世界が驚愕した。三島はノーベル文学賞の候補に再三あげられたほどの世界的に有名な日本人の一人であった。現在そうした印象は何とあっけなくも遠のいてしまったことであろう。まるでそんなことがあったとは信じられないくらいだ。それが事件というものがもつ独特の性質なのであろうか。時折り、三島裁判のニュースが何の必然性もなくただ裁判の進行に合わせて、新聞に登場してくるばかりだ。

くりかえすようだが、おそらく、大事件とはそんなものかも知れない。横井庄一氏二八年振りの出現も、連合

赤軍のリンチ殺人事件も、おそらく大事件なのだ。それは、二七年程前に終結した戦争にも勝る大事件なのだ。なぜか。三島事件の場合、その事件の意味は、おそらくいまだに何人にも判ってはいないであろう。それは、当人である三島自身にも、ほとんど判ってはいないであろう。そこに大事件たるゆえんがある。逆説めいたこうした言い方は、おそらく説得性を欠くことは知っている。だが、それは仕方のないことだ。多分、その事件の意味が何人かに今ではなくとも、近いあるいは遠い将来に判ることがあるとは思われない。日本人は神が好きである。現代の日本人がやはり日本人であるとすれば、三島由紀夫は、いずれ三島神社に祀られるかもしれない。断っておくが、これは決して皮肉などではないのだ。

この事件は、正気の沙汰でも狂気の沙汰でも、また滑稽な出来事でも、傷ましい出来事でもない。ただ、そこに深い必然性が偶然性のなかに厳然として存在しているに過ぎない。それは、輪廻でも、美学でも、思想でもない。三島は「反革命宣言」の中でいう。「われわれは、あらゆる革命に反対するものではない。暴力的手段たると非暴力的手段たるとを問わず、共産主義を行政権と連結せしめようとするあらゆる企図、あらゆる行動に反対するものである」あるいは「自分自らを歴史の化身とし、歴史の精華をここに具現し、伝統の美的形式を体現し、自らを最後の者とした行動原理こそ、神風特攻隊の行動原理であり、特攻隊員は、『あとにつづく者あるを信ず』という遺書を残した。……有効性は問題ではない」といっている。それにもかかわらずただ、深い必然性が、偶然に三島由紀夫という個性を借用したにすぎないというのだ。その限りにおいて、この事件は、見事なる事件の典型であるといわなければならないであろう。

個性が真の事件の当人になるということは、個性にとっては偶然でしかない。もちろん、この偶然の出現は必然なのであり、偶然と必然が紙の裏表のようになっているのにちがいない。それは、論理の問題ではなく、直感であり、想像力であり、創造力の問題かもしれない。

昭和二〇年八月一五日から既に二五年の歳月が流れて

いた。日本人にとっては、政治、経済、社会のすべてにわたり新しい転換の時期が訪れつつあるようであった。昭和四五年一一月二五日、作家三島由紀夫の名の冠せられた「三島事件」は、そのような日本人の前に電撃的ショックの如く発生し、深い傷跡を残し、そして、地中深く沈んでいった。幾人もの評家に言わせれば、それは必然的結末でもあり、象徴的事件でも、恥ずべき事件でもあるかも知れないが、この事件の本質的意味は解明されていない。昭和四五年という年は例年のように暮れた。それで事が終ったわけではない。

2―女性化への反逆＝強者の立場

三島事件とは、脱工業化社会といわれ、また情報化社会といわれ、コンピュータ・エイジといわれて、人間存在がいよいよ無力化、無能化されていく中での、伝統的日本の突如の狂い咲きであったのか。三島はいう。「われわれは日本の美の伝統を体支するものである」(反革命宣言)あるいは、俗流的意見に従うなら、人間存在の無力化、無能化と並行して進行しつつある人間社会の女性化、あるいは女上位時代に対する男たちの微力な抵抗としてのますらをぶりであったのか。「われわれは戦後の革命思想が、すべて弱者の集団原理によって動いてきたことを洞察した。いかに暴力的表現をとろうとも、それは集団と組織の原理を離れえぬ弱者の思想である。……われわれは強者の立場をとり、小数者から出発する」(反革命宣言)

新憲法下に家族制度は大幅に修正され、かつての「家」は今やその形骸すらもなく、核家族へと転化した。男と女の関係について言えば、もはや弱い存在としての女ではなく、社会の基本的男女関係はその源流の方で逆転した。核家族化の進行は、次第に男を女の隷属下に置くようになった。男は単なる労働者＝給料運搬人＝働きバチへと化して行った。その意味で結婚とは、女の支配下に入ることの承認にほかならなくなった。かつてのように、男は家における絶対者、全権者ではなく、片隅で小さくなっている存在へ化してしまった。かつては、子供は、家の跡取りとしてのみ要求されるものであった。それは

哲学であった。それ故、その子供は男子でなければならなかった。現代は男女同権の時代、子供であることに於ては、男も女もない。

男の支配する世界の論理に代わって、女の密室世界の論理＝密教世界の論理が支配力をもち始めてきている。この大きな流れ、巨流を個人の力でせきとめることは、容易なことではない。三島は果たしてそれを敢えてやったのだろうか。

核家族においては、女は子供をもうけることによって、母となり、そのことによってさらに男を軽蔑する。子供は母にとって強力な武器となる。子供は父の敵対物と化す。このことは、まだ誰も本気で信じているものはないだろう。だが、おそらくはそのことに気づいた時は既に遅いのだ。

現代は子供の世の中であり、背後に母という名の女が控えている。男のもつ秀れた肉体的・感性的資質は、女のために鈍化されつつある。

3—超人とは何者か

「ツアラトウストラは三〇才になった時、故郷と故郷の湖を捨てて、山にはいった。」これは、『ツアラトウストラはかく語った』(ニーチェ、手塚富雄訳)の「ツアラトウストラの序説」の冒頭の文章である。なぜ、三〇歳の時でなければならなかったのか。なぜ、二〇歳や四五歳で(三島由紀夫の享年)であってはいけないのか。孔子も「三〇歳にして立つ」といっている。

三〇歳とは人間、特に男にとってはどういう年齢なのであろうか。これは、極めて重大な問題のように思われてならない。男の成人式は、二〇歳ではなく、三〇歳がふさわしいように思われる。

超人とは右足が肯定であり、左足が否定であるようなそのような存在として、世界を歩いていると想像して見たくなるときもある。なぜこのようなことを突如言い出したのかといえば、三島における超人思想(もちろん、三島は自分が超人だなどと思ったこともないだろう)に触れてみたいからだ。

三島由紀夫が領導した「三島事件」について、さまざ

まの場で、さまざまの論評がなされた。この事件をどう捉えるのが、最も正鵠を射たものであるか、以下に述べてみる。

なお、まず断っておかなければならないのは、この文章の標題として用いた「超人」という言葉は、直接には、ニーチェのユーバーメンシュの日本語訳であるということであり、次に、その言葉の意味はこの文章の中で自から与えられるであろうということである。つまり、ニーチェのいう超人とは、異なる意味で用いられることもあるだろうし、あるいは、全く同じものになるかもしれないということである。

三島事件は象徴であると前に述べた。そのことは、三島事件が、その形式と内容において、現実といちじるしくかけ離れた、いわば的はずれのものだという意味である。三島事件における本質と現象がいかなる意味で合一するかは、おそらく何人にも予測もつかないであろうし、合一したあとですらそれに気づく人もいないかもしれないとさえ思われるくらいである。それが三島事件を象徴と述べた第一の理由といっても差支えないであろう。人は、形式と内容の一致を好む。三島自身も、思想と行動の一致した哲学として陽明学を評価し、吉田松陰の生まれかわりと自分を公言した。

三島由紀夫が直接にあの事件における行動で目指したものは自衛隊によるクーデタであった。すなわち、現在の自衛隊が、その力によって——力があるとしての話である。なぜなら、自衛隊の創設以来誰もその力を見たものはないといっていいから——クーデタを起こし、戦後二五年つづいている憲法を改正し、自からを国軍として確立することにあった。だが、自衛隊は遂に立上らなかった。それは自からの非力を認めたからのことなのか、三島を狂者と見、相手にできないということなのかは誰も知らない。だが、自衛隊と三島は奇妙に親密な仲なのであった。自衛隊は三島由紀夫が望んでいた反応を決して示そうとはしなかった。自衛隊は、その稀な、二度と出現することのない友情を裏切ったのか。

市ヶ谷の東部方面総監部に訪れ、突如真剣を抜き、総

監室を占拠し、総監を拘束し、バルコニーから集合した隊員を眼下にして肉声で演説することによって、クーデタを起こしうると判断するほど、三島由紀夫が自己及び状況認識を欠いていたとはどうしても思えないところに問題の本質がひそんでいることは間違いないであろう。とにかく彼は強者の立場をとり、小数者から出発するのだ。その三島の行為は象徴と呼ぶに十分値するとは思われないであろうか。自からの呼びかけが当然のように何の返答も与えられず、無視されるだけであることを見た、あるいは確認した三島由紀夫は、バルコニーから直ぐ姿を消し、部下の介錯のもとに壮烈に割腹した。このスピードは尋常ではない。むしろ、彼は、自分の意志、目的を実現するためには、何もやらなかったではないかと錯覚させるほどの見事なまでの迅速さであった。割腹、介錯という古来の日本人の自決の形式を踏むことだけを当初から目的としていたのではなかったとしか思えないくらいだ。もちろん、縄目の恥辱を受けるとか、捕縛されて生命を永らえて裁判の場で自己を主張することなど考えてすらいなかったにちがいない。そんな三島は想像もできない。

表では、自衛隊をクーデタへ促し、うちでは自からの死を急ぐといった一見了解しがたい行動は、何処で矛盾なく統一を保っていたであろうか。おそらくそれは象徴ということにあるだろう。この象徴という言葉の意味は深い。一言では言いあらわせないくらいに深い。

老いた両親と睦まじい妻、可愛い子に囲まれた、華やかな世界的スターであったということを除けば、ごく平均的な能力をもった人間でしかなかった三島由紀夫が、四五歳という年齢において、突如、その名声と安住を振りすてて、密かに抱きつづけてきた理念、イメージと合体して、その死を演出する。生まれて、生んで、死んでゆくという、その限りにおいては、まことに自然な過程である。自然的な死であろうと、人為的な死であろうと死ぬことに於ては、何の相違もない。人為的に生まれることが不可能であることからすれば、人為的死を選ぶ方が、かえって人間らしいといえないこともないであろう。

だが人間らしいとは何のことか。それは、超人の眼から見てもなお人間らしいことだろうか。人間が人間を見て人間らしいというのは、それは、相互の自己認識にすぎないのではないか。

彼、三島由紀夫は果たしてクーデタを起こし得ると信じていたのであろうか。これは、愚問である。クーデタを起こすことは、どうでもいいことだからだ。

それでは、なぜ三島由紀夫はクーデタを起こすべく装い、結局は自決したのか。それは、おそらくは、三島由紀夫のみならず、明治以後の芥川龍之介、太宰治（三島は太宰を嫌悪した）などと同じく作家自殺という観点から考察されてしかるべき問題かも知れない。三島由紀夫は、その日一一月二五日の行動を開始して、わずかの時間の後には、歴史的存在となっていた。その点からいえば、三島由紀夫の企図は完全にその円環を閉じたものだとしても間違いではあるまい。

三島の死がもたらした現実的なものは、じつに簡単なことのようだ。すなわち、それは、若くて、才能があり、将来を期待されるような人物が、大した理由もなく死を求める風潮が社会的に流行するといったことくらいでしかないであろう。それは、あくまでも流行であるに過ぎない。もっと端的な表現をとるならば、三島由紀夫は、現代の超大スターの一人であったが故に——今から見れば、かれがそのようなスターであったことはほとんど信じられることではない。まるで嘘としか思えないくらいだ——その人為的死＝自決のもつ社会的影響のひろがりは、その死の理由、意味といったものとは、一切関係がないということである。つまり、大スターの派手な死——それは概してスキャンダルに近いものでもあるが——世俗的にはそれと同等の価値しか持合せてはいないであろう。少なくとも、かれと同様の価値観念を抱いていない人間——これがほとんど大多数の人間であろう——にとっては、そういう受取り方しかないであろう。さらに皮相な見方をすれば、伝達のスピード化と大量化は、即ち情報化社会の進行は、その反動として逆に三島由紀夫の死を、いや彼自身を忘れさせるのに驚異的な力を発揮

するにちがいない。それは既に事実かも知れない。瞬時、疲れた頭は、瞬時にして又元に復するかも知れない。それは事実であった。

再び三島と超人について話を戻すと、三島由紀夫は、あの事件にも拘わらず、というよりもあの事件の故にといった方が正しいかもしれないが、どこからみても決して超人ではなく、ひとりの才気溢れる凡庸な作家（彼の作品の中で一番いいものは「春の雪」と思う）にとどまってしまったといわねばならないのは、何か体の中を風が抜けてゆくにも似た淋しく虚しい気持だ。なぜ、かれは、二流といっては語弊があるかも知れないが、そのような人でしかなかったのか。それは、一言でいえば自決したからである。逆は真ではない。自決したから、必ずしも二流の人であるとは限らない。西郷隆盛を見るがいい。かれは、西南戦争に敗れた。そして鹿児島の城山で自決した。しかし、かれは、おそらくは、近代日本が生んだ最大の人物であることは、疑いを容れないところだ。

4—夭折の美学と超人

超人とは、真に人間的な概念でなければならない。そして、超人にとっては少なくとも美しい、感動的な、あるいは演出されたような死に方はあってはならないのである。おそらくは、その死が美しいのは、という意味は惜しまれるということなのだろうが、夭折であろう。夭折とは、二〇歳を超えてはならないのだ。三島は、フランスの作家、レイモン・ラディゲについて語りつづけた。ラディゲについてこう語っている。「なるほどラディゲは『危険に生き』た。人生にはいろんな生き方の類型があり見本はあるが、作中のマオヤフランソワの生き方がその類型の一つでありながら、このような光輝ある典型になったのは、作者が人生を逆様に生きえたからであろう。この生得の精神のブランコ乗りは、若くしてサーカスの天幕の高みから墜死すべき運命を荷っていたが、高みから見下した無数の観客の凡庸な顔は、却ってわれわれがその観客に入りまじって見るよりは、神聖な、あるいは崇高な表情をもち、光輝に包まれて見えたかも知れない。天使の目に映った地上が、ラディゲの小説のよう

に、透明で明晰で美しいといふことは満更空想できないことではない。そこでラディゲは地上へ好んで大いそぎで落下したのだった。この焦躁のもたらした稀有のスピードをわれわれは『ドラジェル伯』や『肉体の悪魔』の中に見るのである。」(「レイモン・ラディゲ」)

美しい、感動的な死に方とは、所詮は凡庸の人間の頭脳にしか宿らぬ貧困なイメージでしかありえないのだ。何が美であり、何が醜であるかを知ることのない人間だけが、美を憧憬し、醜を厭うのである。死は、美醜を超えているのではないか。

5—意識と忘却

超人は美しいものも知っているし、醜いものも知っている。しかし、かれはそれを明瞭に忘却する。それが超人を捉えて、彼の自由や行動を奪うことはないのだ。超人はあらゆる観念、イメージを超える。なぜなら、超人だけが人間だからだ。このような言い方は親切ではない。超人だけが人間だとしたら、超人でない人間は人間でないことになるからだ。しかし、それはそうなのだ。超人は自らを忘却する。その忘却の仕方はほとんど無責任ですらある。決して政治家の忘却と同様ではない。かれは、本当に忘れてしまうのだから。超人は決して自からを超越するのではない。超人は自からを忘却し、そして、そのまま自からである。このような超人のイメージが捉えられるであろうかどうか不安である。

超人はほとんど何よりも死を、いかなる意味に於ても決して志向しない。かれが死を恐れているという意味では決してない。超人はつねに中途である。超人は首を切り落されても、尚生きているがごとくに周囲を見まわすにちがいない。かれは、自からが死んでいることを、生きてはいないことを忘却している。

超人は自からが生きるためには、他人を殺すことをいとも自然に実行するであろう。超人とはかくて、凡庸の精神にとっては、脅威であり、見苦しいものであり、罪深きものであり、恥多きものである。現代の知識人は、自己の存在の正当化に苦しみ、その果てに絶望し、死を選ぶケースも稀ではない。だが、俗に考えてみたところ

でも、他人に迷惑をかけない、すなわち自己の存在を正当化するということにおいては、生きていることの方が死ぬことよりも勝っているのだ。しかし、超人が超人であるゆえんは、そのことを決して知らないであろうし、かりに知ったとしてもその瞬間には既に忘却しているであろう。

超人は神および永遠に対してはかわらざる敵対概念であることを誇りにするであろう。

三島由紀夫は、なぜあのように死を急いだのであろうか。先程のラディゲに関して書いた引用文を想起して欲しい。なぜ、一切を忘却してたとえ一秒たりとも生き延びるべくただそのためにだけに努力しなかったのであろうか。最初から死ぬつもりで起こした行動に一体どれだけの価値があるというのであろうか。少なくとも三島由紀夫には死を賭してという趣きは感じられなかった。むしろ、死を願って、とでもいうべきかもしれない。

いかにも逆説的であるが、あの日、あの時の三島由紀夫の行動如何では、戒厳令が布かれて、自衛隊が治安出動する可能性も皆無＝ゼロではなかったはずだ。それはもちろん頭脳の問題ではない。もしそのようなことになれば、かれの軽蔑する政府の中枢にある人物たちから、かれの懸念していた狂人視されるような言葉を口にさせることもなかったであろうに。かれらは、右往左往して如何に対処すべきか判らなかったであろう。残念なことである。三島はそれを耳にしなかったが、私たちはそれを聞いてしまった。

6―自決＝自殺への憧憬

先程も述べたように、三島由紀夫には、あの日、行動を開始したその瞬間から、既にその行動の最後の場面である自決のシーンが、その頭脳を領していたのではなかったであろうか。そうであったからこそ、異常ともいえるいさぎよさ、諦めで自衛官たちへの演説＝説得を切上げて、腹切（ハラキリ）に急いだのではなかったろうか。不思議なことではないだろうか。あるいは不思議なことと思う方が不思議なことであろうか。というのは、かれが行動家であり、少なくとも軍司令官の立場にあったの

ならば、なぜそのために同行した十分信頼するに足る(かれのホモセクシュアル的側面については、全くの無知であるから一切言及しない)数名の部下と最善の方策を講じようとはしなかったのであろうかという疑問が自然に起るからである。やはり、行動家としての軍人よりも、美学の使徒としてのかれの本性(本性といったものを信じているわけではないが)が優先してしまったとでもいうべきなのだろうか。同じ年の春、かれとは理念を異にする赤軍派の青年たちは、ハイジャックに成功し、少なくともその現在的目的を遂げたのと著しい対照をなしているといえば、事の本質(本質といったものも信じているわけではないが)を取違えた解釈にすぎないであろうか。それは、憂国の志士と革命のそれとの間の必然的乖離なのか、それとも年齢のせいであろうか。

三島由紀夫はバルコニーの上から垂らした〈檄〉の結びでこう言っている。「生命尊重のみで、魂は死んでもいいのか。生命以上の価値なくして何の軍隊だ。今こそわれわれは生命尊重以上の価値の所在を諸君に見せてやる」これは、自決の覚悟の表示以外の何であろうか。このことから推定しても、三島由紀夫は、自から命を断つことによって、かれの強固な決意を示し、その意図するところが汲まれることを願っていたのであり、少なくともその場におけるクーデタの意志は既に抛棄していたとは思えないだろうか。かれは、吉田松陰の生まれ変わりだと言ってみたり、七生報国と書き抜いた鉢巻きを締めたりして、永遠に生きることを信じていたのでもあろうか。永遠が保証されているからこそ、——かれの最後の大作『豊饒の海』は、そういう構成をとっている——あるいは、現在の生命を永遠の生命と引換えにすることに躊躇しなかったのかもしれない。

7—理解されることの誤解

しかし、文学者として、虚構の世界をその領分とする三島由紀夫は、この現実世界が理解ではなく、誤解の上に成立していることを十分なまでに知悉していたはずである。『金閣寺』の中の登場人物の一人である柏木にそのような意見を吐かせているのだ。たとえ、死をもって

しても、誤解を免れることは不可能なはずである。

現代は、個人主義の時代である。個人主義とは、人間の歴史が所有した最低、最悪の思想のように思われてならない。日本国憲法は、第十一条に「国民はすべての基本的人権の享有を妨げられない。この憲法が国民に保障する基本的人権は、侵すことのできない永久の権利として、現在及び将来の国民に与へられる」と明記、第十三条では、「すべて国民は、個人として尊重される。生命、自由及び幸福追求に対する国民の権利については、公共の福祉に反しない限り、立法その他の国政の上で最大の尊重を必要とする」といっている。日本国憲法においては、基本的人権が最大の価値であり、三島由紀夫はこれにその死をもって抗議した。歴史は、決して後退することを認めようとはしない。反近代主義、反合理主義は、決してその意味で成功することはないのだ。いつの時代にも、過ぎ去った時代、まだ来ぬ時代を美化し、追慕する傾向はある。それは人間にとって免れがたい傾向のようである。それは、現在を直視することに堪えられない人間固有の弱点、欠陥のひとつであろう。小林秀雄は、ロダンの「考える人」が瞑目せずに眼を開けていることを評して、流石はロダンだと感心している。見ることと考えることを考えさせる。おそらく、ロマン主義も理想主義も、ともに現在を空白にして、不在の世界に遊ぶものでしかないであろう。

革命を至上価値とするも、生命以上の価値の存在を証明するも、ともに価値なる言葉の呪縛を免れているうえでのことではない。だが、結局のところ、価値とは流動的なものに過ぎない。不朽・不滅の価値といったものは最初から存在するはずもない。価値を価値たらしめるのは、基本的には、それを信奉する人間の、非人間的なまでの執着でなければならないようにすら思われる。価値とはそういった意味では人間的な所産といえよう。あるいは価値とはそういった意味で非人間的な所産といえよう。別の表現をとるならば、価値とは人間の常識、論理を超えた狂気の賜物であるかも知れないのだ。

三島由紀夫には、あの日の行動に関して、自分が狂気

の持ち主視されることを極度に警戒し、恐れていたふしが見受けられるところがある。そこに、三島由紀夫の理解されることへの誤解が存在していたのではなかったであろうか。逆説めいて恐縮ではあるが、理解されることを通じては、価値を実現するといったことは、決してできるものではないのだ。その意味では、三島由紀夫は、自からを自から狂気視するほどの執念をその価値を実現するまさにその瞬間に欠如してしまったように思われてならない。

理性が、正気が、常識が、衆と直面したとき、それを凌駕することができるであろうか。カントは、その代表的著作『純粋理性批判』の第一版の序で「現代は真の意味で批判の時代である」といっている。それが既に二〇世紀の後半に入った今でも、まだカントのいう現代なのであろうか。二〇世紀は、おそらくまだ批判＝批評の時代であったろう。三島由紀夫はいうのだ。「プルウストもラディゲも別の形で小説という文学形式の終末を予言したような究極の小説を書いたという点では、時代の児であったといえよう」。小説の時代が終わり、批判＝批評の時代が終わりかけた（実は既に終っていた）時、三島由紀夫は、去った。終始冷静に理性の枠（カントの規定した枠といってもいい）を越えまいとした、理解されることへの愚かなとまでもいえるような期待が、結局は、かれをして、ついに自からの枠を超える機会を逸しさせたもののように思われる。理解と誤解の相違は本質的には、零（ゼロ）といってもいいほどであるにも拘わらず、人間の心理においては、いかにしても承服できない絶対的様相を帯びて現象してくるからくりがあるようだ。もし、認識と行為において限りなく飛翔した三島由紀夫にして、この理解から誤解への軌道修正が本質的な正しさをもって可能であったなら、戦後の歴史はそこに転機を迎えたかも知れない。これはないものねだりかも知れない。少なくとも、その刹那において、三島由紀夫は、自らを超えた、幻想のごとき価値の出現に驚異の眼をみひらいたかもしれない。

8―事件の象徴性

三島由紀夫は、しかし、その所有する能力の限りにおいて、完全なまでにその役割を果たしたと評価する点では、異存はないのだ。いわば、三島事件は、ひとつの前兆として、というよりもやはり象徴としての価値をもたされることがあるにちがいない。その時が、いつか訪れたとき、何びともこの三島事件との連続に気づくものはあるまい。なぜなら、そのとき訪れるものは、あまりに桁はずれに巨大で、奇怪なものなので、それとこれをいかに結びつけたらいいのか理解できようがないからである。それが一年後にやってくるのか、一〇年後にやってくるのか、百年後にやってくるのか、あるいは、既に現在しているのか何びとにも判りようがないからである。あるいはそんなものなぞ全然やってこないかもしれないからである。

II　現代の状況

1—約束の土地

私たちは、その存在が奇跡としか言いようのない、小さな或る星の、おそらくは、最後の頃の人間なのかも知れない。私たちは、その能力のある限りを費して、この小さな、しかし、美しい、豊かな星の最後の征服者になったといっても過言ではあるまい。美しく豊かな土地こそが、人間にとってその幸福を約束するものだった。そして今や、この星には、誰の目にも触れられていない、そのような約束の土地は、二度とは存在しないのである。征服の事業が終ったとき、人間は、ただ茫然として自からの征服の結果を見ないわけにはゆかなかった。それを見ないためには、また何処か新しい土地へ新たな征服の企図に出なければならない。しかし、それは既にない。征服は余すところなく終った。この星の他にも、人間の征服の対象となる星があると思うのは、決して見当違い

とはいえない。たぶん、何処かにそれは必ずあるであろう。

だが、仮にそれがあったとしても、事態は少しも変わらないであろう。そう遠くはない古代の辛うじて弓と槍と剣を武器とする征服の方法で、新たな征服を試みるならいざ知らず、もはやありとあらゆる必要が満たされた優雅な室内でシャンペングラスを片手に近くのボタン一つを押すだけで、古代人の一千年以上の闘争に勝る効果をあげることが出来る時代の話になっているのだ。新しい星がこの星と同じくなるのには、その星を発見しさえすればいいことになってしまう。新しい星に送りこまれる人間たちを裸のままで、武器も食糧もなく、送りこむことができるとしたら、話は別であるかも知れない。

たぶん、人間にこれから可能な征服は、悲しいことに月か火星のような、もはやそこに何の価値も見出せぬ、終ってしまった星でしかないであろう。人間たちのうちには、人間であることを動物であることのうちに求めようとする一部の人間達が顕著に出現し始めている。それも又空しいことでしかない。

2—死への願望

もし予言することが許されるなら、そう遠くない将来に、人間たちは動物へ戻ることにすら絶望して、死を求め始めるであろう。それは、まるでかつての疫病のように、凄まじい速度と深度で、若く美しい、これからの人間たちを襲うであろう。それは、夭折の美学が、行為を求めたということかも知れない。戦後すぐ自殺した一高生原口統三などは、おそらくこれと無関係ではないのかもしれない。その死は美しいのだ。森有正は、「二〇歳のエチュード」のはしがきで「自殺ではなく戦争で死んで欲しかった」と書いている。まだ先のあるかれらが何故死ななければならないのかは、誰にも判らないであろう。この星の世界中のいたるところで、人々は自から求めて、次から次へ死んでゆく多くの人間を目撃して、ただ茫然として理解に苦しみ、そして忽然として自からも同じ行為へと走ることが起きないでもないであろう。

3—制度からの逃亡

法律は自殺を禁じることはできるであろう。しかし、法律には自殺を止めることはできない。つまり禁じることの意味はほとんどないというわけだ。人間が生きることを求める限りにおいて法律は効力をもつ。いいかえれば、生きることが死ぬことより価値ありとするとき、法律は効力をもつ。法律が支配階級の利益を擁護し、代弁するものであるかは全然問わないにしても、少なくとも法律には、背景にそれに従うことを強制する力がなければならない。だから、人間が生きてゆこうとするその限りにおいて、法律は、その人間に強制的に服従を迫るであろう。

法律に服従することを拒否したり、反抗したりすれば、医者に精神的欠陥者であると鑑定してもらう以外には、捕えられ自由を拘束されるであろう。さもなければ、どこかへ逃亡を試みるほかはない。しかし、法律の網からの逃亡を果たすことは、現代（二〇世紀後半）においては容易であるとは思われない。いや至難のことだ。あるいは、逆に、生きるためにこそ、法律に服従することを肯定せず、反抗するのだという見解も十分な論拠をもって成立しているのかも知れない。たとえばアルベール・カミュなどのように。そのような見解を抱く人間は、法律が存在する限り、反抗を試みるであろう。しかし、その人間が法律についての知識をほんの少しでも深めてゆけば、反抗の効果について、思いをめぐらさずにとどまっているであろうと想像するのは困難であろう。そして、かれは反抗をやめるであろう。じっさいはやめないかも知れない。

人間とは、生きるために反抗するのではなく、生きるためには従うものであるといっても決して過言ではないように思われる。とはいっても生きることが何であるかが明白なわけではない。ところで、反抗とは何か。それは、素朴な意味において、子供が主として親に対して、その成長期のある段階に経験するものといっていいであろう。それは、たぶん、子供が自からの力の自覚に達したひとつの生物学的徴候なのであろう。新しい力と古い力との間での、ごく自然な過渡的な闘争の形態にしか過

ぎないものだろう。そのような意味での反抗は、ほとんどの場合、成長過程が終了したとき、自然に消滅する。

4—哲学的反抗

生き方としての反抗、別の言葉で言えば、哲学としての反抗には、そのような素朴な反抗とは異質の内容が含まれていることがありうるのであろうか。少し具体的に検討してみよう。ただ、言葉の上でのみ、生き方としての反抗、あるいは反抗の哲学ないしは論理といってみたところで、現実の生活のレベルまで戻して具体的イメージのなかで考えてみなければ、どうすることもできるものではないからだ。そうしてみれば、ことは一目瞭然、明解になるに違いない。まず何に反抗するのか。それは、現在の自分がその中にある社会そのものであるかもしれない。あるいは、社会そのものではなく社会体制といったものかもしれない。あるいはもっと具体的に法制度＝法律であるかもしれない。あるいは、さらに具体的に、大学であるかもしれない。あるいは家族＝家庭かもしれない。かりに今あげたそれらのものを対象にして反抗するものとしよう。社会に反抗するのを反社会と呼ぼう。同じように呼べば、反体制、反法律、反大学、反家族ということになろう。

5—社会への反抗

社会に対して反抗するとして、ではその社会とは何なのであろうかという疑問がまず湧かざるを得ない。それに答えることは、むずかしいことだ。そこで、ごく普通に社会とは何なのであろうかと考えてみることにする。資本主義社会、社会主義社会、自由主義社会、共産主義社会、大衆社会、産業社会、脱工業社会……。ごく普通に使用される社会という言葉でも各種各様にあって、なかなか簡単にゆきそうにもない。社会が何であるかも承知せずに、社会に反抗するというのは、いささか眉唾だと思わないわけにはゆかないだろう。そこで、視点を変えて、たとえば、鉄道線路に石ころを積み上げて、列車の脱線を企てたら、それは、その動機が何であれ、反社会的行為とされるであろう。そして捕った犯人が「社会に反抗するためにやった」と言ったとしたら、その人間

は反社会的人間ということになるのだろうか。

6—目的と手段

ここで一寸考えてみよう。犯人は「社会に反抗するためにやった」といっているところを見ると、線路に石を積み上げ、列車を脱線させたことは「社会に反抗するため」の手段であったとは考えられないであろうか。そういう意味は、その行為自体は、社会に対する反抗ではないということである。目的は社会に反抗することである。そこで、その一つの手段として、前述の行為がとられたというわけである。そこで、問題は、犯人の目的は果たされたのであろうかということになる。犯人の目的が果たされたかどうかを決定することは、当の犯人以外の人間にできることであろうか。少なくとも、犯人の眼から見れば、自分以外の人間は、自分が反抗を試みた社会の人間なのだから。とすれば、犯人は、行為の惹起した様様の反応について、自ら判断を下すことを迫られるであろう。果たして行為によって目的は実証されたのであろうかと。

7—行為の前後

行為をなす以前と以後の、自分を取巻く状況の顕著な変化は、犯人にとって予期されていたとはいえ、それが現実となったときには、やはり予期しなかった新しい現実として作用してくるに相違ない。列車を脱線・転覆させることが目的であるなら、目的は果たされた。しかし、社会に対する反抗が目的であるとき、列車の脱線・転覆は果たして目的を実現させてくれたであろうか。少なくとも行為以前においては、その行為は、社会に対する反抗を実現する手段であったと思われる。しかし、行為以後においてもなお、その行為が社会に対する反抗を実現してくれるものであったかは、問題として残されているといわなければならないであろう。つまり、社会に対する反抗とは、結論的には、自からの主観において確認するほかには、いかにしてもその実態を把捉することはできないのではなかろうか。ここに抜き差しならぬジレンマが存在することになる。

反抗とは前に述べたように元来が、生物としての人間

関係の中に通常見られる現象に対する名称にもかかわらず、それを社会という非個性的＝非人間的な対象へ向っての行為に関して使用するとき、当然のように生じてくる問題といえるのかも知れない。

8―社会とはなにか

それでは、再び社会とは何か。

それは、人間がそこで生まれてきて、そこで死んでゆく、演劇における舞台、映画におけるスクリーン、小説における書物のようなものとしての人間的な場であるとしか言えないように思われる。だが、このような不明瞭な定義じみたものよりも、社会とはなにかと問うとき、まず考えられてくるものとして、他人がある。社会と他人とは切っても切れない仲のように考えられる。

9―他人の登場

特に現代においては、他人が明らかに増殖しつつあるように思われるのだ。特に大都会では、自己を除けば、残りのすべての人間が他人であるような状況が成立しつつある。つまり、自分でもなければ、他人でもないといった人間が、自分と他人との間の谷間へ陥没したきりになってしまったということをそれは意味している。ということはまた、自分と他人との関係が直接性を帯びてきたということでもある。たとえば、他人の運転するバスや電車や飛行機に乗らなければならないといったふうに。

10―新しい知人たち

朝のラッシュ・アワーの電車では、それこそ自動的に電車がやってきて、自動的に扉が開閉し、自動的に動き出し、自動的に停止し、自動的に開閉する。ものすごく膨大な数の人間がこの自動的な電車の動きの中で、終始無言のまま、ほとんど無表情に、自由意志を欠如したように乗り降りする。狭い箱の中には、二度と見ることもない顔たちがそれなりの表情を浮べて周囲に無数にある。

不思議なことではないかもしれないが、自分のつい鼻先で直接目にするこれらの生身の顔たちよりも、テレビのブラウン管で見る映像としての人間の顔たちの方がなぜかしら、はるかに親しい知人のような気がする。ブラウン管に登場する一年ほどまえには、巷で深夜の酔客を

相手にギターを弾きながら歌っていた一七、八歳の女の子が、ある時から連日のようにブラウン管を通してその存在の確認を要求するかのように歌いかけ、しゃべりかけてくる。その女の子についての知識の方が壁一つ隔てた隣りに住んでいる人間についての知識よりも数倍も多いということが現代の自然な状況のひとつになっている。「秋深し隣りは何をする人ぞ」と芭蕉が一七世紀の町人文化の中で指摘していることではある。

これを現代の虚像というのであろうか。あるいはそういってもいいかもしれない。しかし、問題はそれが虚像であるとか実像であるとかいうことのうちにあるのではない。問題はそれが、現代のごく自然な状況のひとつということである。このような意味での間接的知人の著しい増加が、現代の人間の精神的状況に、時々刻々、間断なく提供しつつあるものの正体は、一体何なのであろうか。その解答はいずれ明らかになるであろう。

11―鋭い研ぎすまされた思考

鋭い、研ぎすまされた思考が必要である。だが、それは、簡単に得られるものではないのだ。地球の回転を停めるような、あるいは逆回転させるような、あるいは突如別の軌道をとらせるような、そのような鋭い思考が産み出されなければならない。だが、現代は、拡散の時代、消耗の時代であるのだ。

自分の父親や母親、兄弟姉妹、親友、主人、愛人、子供、それらを凍らしめ、死にいたらしめるような鋭い思考が現われるべきなのである。だが、それは、一体現われてはいないのであろうか。現われているにもかかわらず、誰もそれに気づかないだけではないのだろうか。

超高層ビル、月ロケット、月面歩行、核ミサイル、等等は、この鋭い思考の前では当然のように無意味でしかない。世界史が今やまさに終了しようとするとき、世界史の建設を試みる愚を笑うものはいないのか。だが、いつの時代もそうであったのではないのであろうか。現代だけが特殊だと錯覚しているのではないのだろうか。再び永遠の闇が開始するとき、それを避けることが不可能であるとき、人は何をすればいいのか。

狂宴が開始する。そこが断頭台であることを知って、誰が階段を狂喜して昇ろうとするであろうか。

人間は考える葦である。我思う、故に我あり。人間は政治的動物である。人間は万物の霊長である。人間は万物の尺度である。人間は死すべきものである。人間とはいわく不可解である。……　……

人間存在に関するこれら種々の定義はすべて正しいし、すべて過ちである。それらは人間存在がいかに偉大な存在であり、いかに矮小な存在であるかを物語っているにすぎない。一方には神に匹敵せんばかりの理性（ハムレット）すなわち、神を創造し、かつ想像する理性を有し、また他方においては、食い、眠り、排泄、生殖、といった極めて卑近な獣性面を有するというにすぎない。

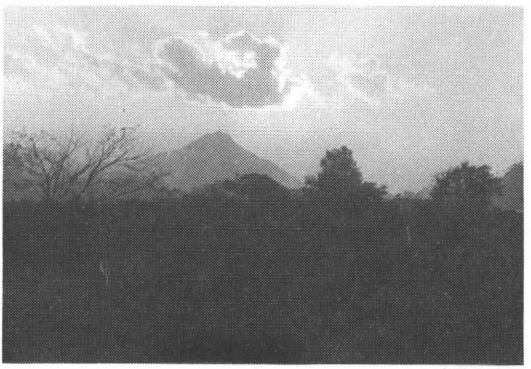
12―理性とは

だが、神を創造し、かつ想像するのは、残念なことに、理性と呼ばれるものではない。理性は、人間存在にとっては、とどのつまりは、他所者でしかない。理性の時代は、今やその終焉を迎えようとしているのだ。それは、決して実存主義思想のことではないのだ。今後理性はいわば、人殺しのためのナイフのような役割を演じるにすぎない。人を殺したあと、我に返って、血塗られたナイフに気づき、思わず知らずにそれを床に取り落してしまう。それは戦慄であり、冷たいものがからだを走るであろう。だが、おそらくは、残念ながらそれきりだ。理性とはそのように人間にとっては外部のものに過ぎない。ナイフには、永遠に自分が行なった人殺しのわけなぞは判らない。ナイフは、責任を知らないのだが、ナイフのせいにされてしまわないように祈ろう。神の存在を証明したり、歴史の必然性を証明したりしようとするのは、理性の特に犯しやすい錯覚なのだ。

最後にこうつけ加えよう。君のその矛盾は正しい。

特集―日本的狂気の系譜

石崎浩一郎 狂児・織田信長



金華山遠望

I

金華山は標高三百余米。背後の青い山並みが平野部に向かって打ち寄せ、その波頭が隆起を繰り返しつつなだらかな濃尾平野に溶け込み、姿を消そうとする地点に、足許の岐阜市街と長良川を睥睨しながら佇立している。硬い岩盤の集積からかたづくられたこの山塊は、それ自体が平原に頭を擡げて突出した一個の巨大な岩塊の露頭といっていい。隈なく密集した自然林によって蔽われた山肌は、ところどころ赤味を帯びた岩石の瘤起や鋭い傷痕を思わせる裂け目が剝き出し、山肌の急斜面を嘗めるようにしてケーブル・カーがその高度を上げて行くに従って、谷あいに棲みついている鳶がゆるやかな弧を描きながら眼の下の宙空を舞った。

岐阜城は峻剣なせまい山頂にある。鋸の歯を思わせて切り立った薄い山頂の尾根伝いに、樹木と露出した岩石の間を辛うじて縫うようにして、崎嶇とした細い道が天守閣のある本丸跡へと見え隠れに続く。金華山に登るのはこれが最初でもないが、遠景を望んでも足を踏み入れても、この天然の要害は支配そのものの象徴としてまだ実戦上の任務のための堅城の条件として、私の知るかぎり、戦国の城としての男性的な風貌を最もよく伝えている（ように思われる）。

三層の天守を登り詰めると、息を呑むような爽やかな眺望が拓けた。頭をめぐらしても

どこか摑えようのないあかるい虚無だけがあたりに充満する。眼の下に岐阜の市街と長良川が田園に隈取られて横たわっている。山頂は魔術めいた力を人にあたえる。それは佇むものを悠久の天と地の裂け目に投げ出してしまうと言ったらいいだろう。足許には自然の内懐に抱かれて猥雑な市街が、先刻まで自分自身が遅々とした苦闘を繰り返して来た日常生活の場や他者の存在が、無数の人々の生活を呑み込みながら視界の鳥瞰図のなかに蹲って、人間社会の営為のすべてがその尺度を縮小し取るに足らぬ矮小なものに変貌している。眼の下に横たわる猥雑な市街と、その背後に拡がる濃尾平野と、隈なく区画された緑の田畠がかぎりなく打ち続く平野をよぎって、木曾川、長良川、揖斐川の三本の河川が城山を囲撓し自然の要素をかたちづくりゆるやかな蛇行を繰り返しながら地平線の彼方の春霞のなかに消えている。

山頂は少くとも束の間だけは佇むものを孤独な支配者かこの世界の絶対者に変えて見せる。あかるい虚無と自然のひろがりのなかで、そこには人を軽い眩暈と陶酔に誘うようなものが確かにある。天守閣の欄干に凭れながら、ふと「天下」という言葉が脳裏に浮んだ。この言葉の由来はおそらく仏教的な文脈に起源を持っているとしても、戦国大名には独得の強い意味を伴ったにちがいない。

永禄七年、この城に斎藤龍興を急襲して城主に代ると、稲葉城を改築して岐阜城と改めたのは織田信長である。城主の壮麗な御殿は山麓に営まれたが、信長自身はときおりこの天主に起居したというから、山頂の眺望はこの命名と無縁ではなかったろう。一説には岐

阜という地名は信長が僧沢彦に命じて中国上代の周王朝が岐山から興り殷に代って天下に覇を唱えるに至った「岐阜山記」の所伝に因んだものともいわれる。無論、この命名にはきわめて濃度のある具体的な可能性がこめられていた。天守からの眺望は、尾張の統一と領土拡張のためにたえざる闘争と蚕食を繰り返して来たその半生の縮図ともいえる肥沃な濃尾平野のすべてがその支配下にあることを告げていた。長良川と揖斐川の鈍い輝きを隔てて、その背後の伊吹山の山麓には関ヶ原が横たわっている。峠の向うは京都である。この頃、信長は肥沃な濃尾平野百万石の領主であり、二万の大軍を擁しつつ中央政権に近接した一大勢力に成長していた。そこには天下を覗うのに充分な勝算と自負の念がこめられていたといわなくてはならない。

京都への交通の要衝を占め濃尾平野をその眼下に睥睨する岐阜城に拠点を移すと、信長は「天下」という言葉を頻発している。領内の技術者に「天下一の鏡師」「天下一の釜つくり」といった称号をあたえおなじ沢彦の撰になる「天下布武」という印章を用いはじめる。そういえば「天下」というこの言葉もどこか山顚の気のように天と地の裂け目に人を投げ出し、矮小な人間関係の対立や葛藤から突出した孤独と自己隔離によってだけ、人を軽い眩暈と陶酔に誘うようなひびきを持っているではないか。

II

織田信長がはじめて史書にその姿をあらわすのは一個の狂児としてである。

たわけ　大うつけ

天文三年（一五三四年）信長は、この当時、下剋上の時代の大勢に乗じて尾張上半国の支配者として戦国大名の地歩を着々と固めつつあった織田備前守信秀を父として、今日の名古屋城の前身である那古野城に生まれている。十三才で元服し幼名吉法師を信長と改め、翌天文十六年十四才で初陣を済ませた頃の青年織田信長の狂態をつたえる挿話は決して少くない。

信長は当時尾張一円に威を振るった戦国大名織田信秀の嫡子として育てられたが、家臣たちはおろか領民たちまでがこの未来の領主に一個の狂児の姿だけを見た。信長公記はこの当時家臣や町人までが信長を「たわけ」「大うつけ」と声高かに噂し合い、隣国の領主斎藤道三の家臣猪子兵介が主君に「何と見申し候とも上総介はたわけにて候」と評した話を紹介している。信秀の嫡男の阿呆ぶりは領内ばかりでなく国外にまで拡がっていたのであろう。麻のごとく乱れた世では、領主の無能はただちに亡国の危機と繋がらずにはいない。「此頃、信長、操行修まらず、常に異様の風装をなしてはばかりなし。人心ことごとく信長を離る」と史書は書き、総見記は未来の主君の狂態に明日を思い患う家臣たちの狼狽ぶりをつぎのようにつたえている。「信長公の異風なる挙動、日を逐って盛んなり。加えてお心立ちも不揃いにして、行儀作法もさながら狂人のごとし。この様体にてはなかなか囲郡を治めたまわんこと難かしく見えるゆえ、諸人、皆、危うく思いて安堵の心さらになし。」

名古屋市周辺の平野は当時那古野と呼ばれ一面の田畠が拡がり民家や雑木林が散在して

いた。しかしこの地方は早くから京都との交通も盛んになっておりその城下は相応の賑わいを見せていたと思われる。那古野の町辻で領民たちが目にしたのは、胴衣の袖をはずし半袴の腰に猿廻しのように火打袋を沢山ぶら下げて闊歩している未来の領主の姿であった。人目を憚らず栗、柿はおろか瓜をかぶり食いにし、餅を頬張りながら大通りを歩く。若侍に寄りかかり、肩にぶる下がって歩くといった醜態を平然と演じて見せる。この頃では世間一般が総じて上品になっているのに人々は阿呆としか信長を呼ばなかった、と公記は書いている。

この頃、信長はすでに元服式と初陣を終え、美濃の領主斎藤道三の娘、帰蝶を妻に迎えている。十五才の帰蝶が織田家に嫁ぐ際に、父親の道三が「信長公はうつけの名が高い。まことにそうであれば、この刀で信長公の御首(みしるし)を」と一振の短刀をあたえたという話が伝っている。この緊張を孕んだ結婚は、これまで幾度か干戈をまじえて勝敗を決することのなかった尾張の信秀と美濃の道三との間で、一時的な調停をはかるために行われた政略結婚であった。いずれにせよすでにかたちとしての成人式を終え、若妻を迎えている信長の狂態は決して尋常なものではない。

伝記作者たちが告げるかぎり、青年時代の信長が秀いでた才能を示したのは戦闘能力においてだけだったように見える。十代のかれは武技の鍛練に余念がなく橋本一巴を師に鉄砲の稽古を、市川大介を師に弓の稽古を、平田三位に兵法を学んだ。朝夕は乗馬に励み、三月から九月までは河に入って水泳の訓練。河から上ると河原を戦場に見立てて若侍たち

と竹槍合戦を行って、合戦に関するかぎり短かい槍は不利だと主張して五、六米の長柄の槍を工夫するといった合理主義者ぶりを見せた。すでに十四才の初陣で、かれは御守役の平手中務丞政秀を後見役とし、今川の属城吉良の大浜に進撃して村落のあちこちに放火し、その夜は野陣を張り翌日意気揚々と帰城している。しかし、こうして戦闘や鷹狩りに熱中していないかぎり、この奔放な野性児は世間の常識を無視し平然と蹂躙して顧り見ない奔放な自然児そのままの呆けた表情にもどった。

だが、果して信長の性格は奔放で野蛮な自然児の姿で終止するものだったろうか。

愛知県に織田信長像と題する絵が一枚残っている。信長の元服か初陣に臨む時の姿を描き出したもので林羅山が賛をしているが、片手に弓を片手に太刀を持った鎧姿の凛々しい若武者の表情はふっくらと色白で男装の麗人といってもいいような一人の美少年である。無論、元服か初陣の儀式を描いたこの様式的な絵画が、たぶんに美化されていることも確かである。あるいは晩年の画像として信長の急死の一周忌に家臣が描かせたというより信ずるに足る一幅が愛知県の長興寺に遺されているが、この絵に見る容貌も痩身、色白で女性にしても美しいような整った顔立ちをしている。信長の妹お市の方は浅井長政夫人で後に柴田勝家に再婚しているが当時から天下一の美女として聞えていた。兄にあたる信長が、色白の美男だったことはさして驚くには当らないが、柔和で繊細な表情からかれが歴史のなかで示した残虐さを覗うことは難しいのだ。

信長公記によれば、ある夏、信長は盆踊りの興行を主宰したが、その節、「上総介殿は天

人の御仕立に御成り候て、小鼓を遊ばし、女おどりをなされ候」とある。信長自身は天女に扮して片手で小鼓を打ちつつ女装しこの舞いを舞ったわけだが、痩身で白面のこの美青年は、他の誰よりも女踊りがよく似合ったことだろう。そして、家臣たちの誰にも増してこの余興の座で信長自身が女性に扮しての天女の舞いが自分自身によく映ることを知っていたのではなかろうか。戯れの天女の舞いと世間の常識を逸脱して武辺だけを好む野性児と。——その二つの性格にはなにか条理に合わぬものがある。繊細で神経質にさえ映りかねない容貌と後に多くの合戦で示した残忍で非情な性格との間にも、どこかおたがいに相容れぬものがあるといっていい。少くともそこには、信長が柔軟な感受性を欠いた単なる粗暴な青年だけではなかったことが語られているといわなくてはならないだろう。

いずれにせよ、私は、この青年の社会的な慣習や体制の約束事を無視しつつ行われる日頃の「異風なる挙動」が個人の人生で最もあらがい難い厳粛な瞬間を前にした時に、ほとんど痙攣的に高潮し発揚されていることに興味を持つ。「行儀作法もさながら狂人のごとし」と伝記作者が述べた信長の狂気は、とりわけ最も身近かであった二人の死に向けられているからである。

備前守信秀が四十二才で疫病のために果てたのは天文十八年三月三日のことである。信秀はすでに生前から万松寺という菩提寺を建立していたので、この寺で葬儀が行われた。供養のため銭の施しが行われ、国中から集った僧たちに加え折りから関東から上り下って来る独立した僧侶たちが参加して僧衆の数三百人あまりが読経のために集って、寺の桃巌

と称する東堂で行われた葬儀はかつてない盛大なものとなった。喪主は嫡子である三郎信長。家老の林佐渡守、平手政秀、等が御見役として控え、信長の弟勘十郎信行も家臣たちを背後に従えながら折目高の肩衣と袴を整然と着用して、儀式のかたちのごとく霊前にさし控えていた。

だが、これに反して、喪主である筈の信長の服装といえば、那古野の河原や町辻で遊び呆けている時とおなじ長鞘の大刀と脇差をしめなわで無造作に腰に巻きつけ袴すら着用せず、突然、するすると亡父の霊前に進み出ると、焼香のための抹香を片手で鷲摑みにするや、「くわッ」という意味不明な奇声を発して仏前に向かって投げつけ、参列者たちの驚き騒ぐ声を尻目にくるりと踵を返すとただちに走り去ってしまった。

参列者ばかりでなく領内にたちまちにして拡がった噂は、例の「大うつけ」という批評を再確認させた。しかし、参列者のなかには筑紫（九州）から来た一人の旅僧があって、「あれこそ囲を持つ人よ。」と評したという。

信長の奇矯な態度と「くわッ」という意味不明瞭な言語にどのような感情と意味がこめられていたかをあきらかにするすべはない。信長は京に上り天下に号礼するという父親の果たさぬ夢を継承し戦術的にもしばしばその遺訓を守っている。この青年が父親の死を悼まなかった理由はない。そればかりか信長を正統な嫡子とした信秀は「うつけ者」であるかれを廃嫡して弟の勘十郎信行に跡目を継がせようとする勢力と暗に対立していたから、その死によって最も痛手を被ったのはほかならぬ信長自身であった。反俗的行為はこの自然

児の固有の愛情表現であり、とりわけ鼻持ちならなかったのは一つの死をめぐって沢山の僧侶と参列者達によって行われる大仰で形式主義的なリチュカルだったと言えるかも知れない。

また、そこにはこの青年の持ち前の合理主義的発想が作用していたであろう。清洲から五里程の沼地に怪物が出るという伝説と噂があり、この噂を聞いた信長が五ヶ村の百姓たちを総動員し数百のツルベを並べて四方から水をかい出させたという逸話が残っている。この異常な好奇心も尋常ではないが、四時間かかっても沼地の水が汲み尽せぬことを知ると、自分自身が裸で水の中に跳び込んで怪物が存在しないことを立証して見せたという。目に映らぬ怪物や幽霊の存在を信じようとしないおなじ発想は父親の死についても同様に作用したといっていい。この青年にとって死は生命が事物と化すること、すべてが白骨と灰塵に帰することの言い換えにほかならない。童子のように無垢なこの実証精神にとって大仰な葬儀のような形式的な儀式は無用の虚礼として嘲笑うべき虚偽として映じたにちがいない。

乱世とは、あるいは転換期とは何だろうか。それは既成や社会体制や慣習といった秩序の骨格が揺らいで崩壊に瀕しながらもおなじ秩序に替るべき新しい力がまだその存在を確立していない時代、刻々が古いものの腐蝕と新しいものの再生に捧げられた「闇」の時代であるばかりではない。同時に、それはかつての社会体制や慣習をその背後から支えて来た筈の価値観や道徳意識の体系にヒビ割れが生じて、その間隙から裸形の自然がその弱肉

強食の残忍な掟を剝き出しにする時代の言い換えにほかならない。この野性児には他者や自然に対する敬虔な感情の替りに、苛責なき裸形の自然の強いる残忍な認識だけがある。自然をあるがままに直視しようとする好奇心に満ちたかれの実証精神は、まさにそのおなじ実証精神ゆえに死にまつわる意識をその背後の全体のなかに解消しようとする背後の秩序への通路が絶たれている。信長は生まれ落ちた時から戦国大名の嫡男であった。同時代を生きた八才年下の徳川家康が幼時から他家に預けられた苦労を嘗め、三才年下の豊臣秀吉が庶民の出身だったことと較べると、他者に対する配慮や気遣いはこの自然児にははじめから問題とならなかったと言っていい。社会的な常識や慣習を無視して行動しつづけた「うつけもの」はこの時最初の壁に直面する。死だけがいかなる人間的な力を持ってしても回収不能である。言い換えればこの時尾張の「うつけもの」は初めてその合理主義的発想の裂け目から顔を覗かせた背後の闇をかいま見たのである。

葬儀の席では僧侶たちは仏前に近い位置を占める。筑紫から来た僧は霊前でこの狂児の表情に単なる「うつけもの」以上の醒めたものを読み取った。この戦国の諸国を遍歴して来た旅僧は本能的にこの解消不能な感情を行為によって解消し不条理な沈黙に身をもって抗議しようとした型破りな愛情表現と偶像破壊に、来るべき時代を切り拓くのにふさわしい感受性を見たのかも知れない。

二人目の死はその二年後、信長二十才の年に訪れている。

主君信長の素行がいっこうに改まる様子がないと知ると、御見役の家老平手政秀が輔佐

の責任を感じて切腹して果てている。諫書を残しての諫死である。平手政秀は幼年時代からの信長の御守役でありその初陣や結婚を司ったのもこの老人であり、いわば父親以上に身近かな老人の死に信長が衝撃を受けなかったはずはない。

しかし、老臣の死後もこの狂児の粗暴な態度は拍車を馳けすこしの反省の色も見られなかった。もっとも、小瀬本信長記はつぎのような描写を載せている。「鷹野に出給い河狩をしたまう時にもにわかに中務がことを思召されて、鷹の取たる鳥を引き裂きては政秀これを食せよとて虚空に向って役げたまう。」

信長は文人ではない。すぐれた和歌を残したわけでもなければ書画を巧みにしたわけでもない。その一生はほとんど息つく暇のない行動の連続であり自身も合戦と鷹狩りのような行動的なスポーツを好んだ。また、かれが愛したのが小唄や舞いといったいわば自分自身で演ずることの出来る「芸術的行為」とでもいうべきものだったことは充分に肯ける。だが、私はときにこの狂児の錯乱した行為にときに詩に近いものをおぼえるのだ。鷹狩りに出たこの自然児は、鷹が襲って手に入れた鳥の死骸を突然両手でズタズタに引き千切るや、「政秀、これを喰え」と叫んで空高く投げ上げる。そこには取り返しのつかぬものを前にした時にだけ人間が感じる鋭い痛みと現実の彼岸への問い、その悲哀の感情がイメージとして表現されている。虚空に向かって投げ上げられた鳥の死骸は一瞬宙に舞って千々にその羽毛を散らしながら大地に堕ちたであろう。

信長の性格について、「かぶきたる大将なり」と書いた当時の記録がある。

「かぶく」という形容詞は古語辞典によれば、「悪戯をしたり異様な身なりをしたりして放埒にふるまう」ことである。また、この言葉には後世の「かぶき芝居」の語源となるような異常なもの、異風なるもの、派手で新奇なものを示すニュアンスをふくんでいる。私は、尾張の「うつけもの」から「かぶきたる大将」という描写の推移のなかに、似通った文脈をふくみながらも青年信長の成長を跡づけることが出来ると思う。

尾張領と美濃領との境界に正徳寺という寺がある。今では愛知県と岐阜県の障界をかたちづくる木曾川に臨んだ尾西市の濃尾大橋付近に正徳寺跡の碑が建っているが、織田信長がはじめて妻帰蝶の父親、美濃領主の斎藤道三と会見したのはこの寺である。

会見にのぞんで信長は供衆七、八百に三間半の朱槍を五百本、弓鉄砲五百梃を持たせる堂々たる行列を組んだが、馬上の信長は相変らず例の「うつけもの」の姿であった。茶筌(ちゃせん)の髪を平打の紐で巻き、半袴に湯帷子の袖をはずし、腰には人を食った火打袋や瓢箪などが沢山ぶる下がって揺れている。そればかりか老人雑話の記述を信ずるなら湯帷にはこれ見よがしに巨大な男根が染めぬかれていたという。この異様な風体をものかげから盗み見た斎藤家の家臣は驚嘆して跳んで帰ると道三にこのことを報告したが、やがて寺に到着して正式の対面になると道三の前に現れたのは髪を正しく結(ゆ)い直し、褐色の長袴をつけ、立居振舞いも悠然とした立派な若大将の姿だったので、意表を突かれた道三は内心胆を冷したという。

こうした事件からも信長の狂気は一種の凝態だったという説がある。政権の推移の激し

い時代のことであり、信長は父の勢力が弱まると意識的に「うつけもの」を装ったのだというのである。だが、青年時代の信長の世間の常識や慣習を無視した奔放な野性児ぶりは天性のものだったろう。しかし、この青年の狂気は後にかれが自分自身の位置を正確に掌握するようになると、単なる「うつけもの」からより意識的に操作された醒めた狂児へと変化している。天性の奔放さはこの「かぶきたる大将」の異常なもの、異風なもの、派手がましく新奇なものに対する嗜好となって残り、当時の政治的前衛の気概を示す自己表現へと変貌を遂げて行ったようだ。また、そのような異風なもの、新奇なものに対する好みが新しい時代の合理主義的な思考やキリシタンの外来文化に示された理解と咀嚼力を生み出し、流動的な転換の時代にふさわしい感受性を準備したことも疑うことは出来ない。

正徳寺の会見の帰路、道三は家来の一人が信長はなんとしてもたわけ者であると言ったのを聞きとがめて、「されば である。無念なことながら道三の子供が、たわけ者の門外に馬をつなぐようになることは策の内である」とたしなめたので、以来、誰一人として信長のことを「たわけ」と呼ばなくなったという。

III

尾張平野の平定を終えた頃の信長に最初に訪れた危機は駿河の今川義元の西上である。義元はかねてから上洛の大志を抱いていたが、永禄三年の五月、総勢四万の大軍を率いて

一挙にこの当時信長が居城していた清洲城を蹂躙すべく駿府を出発している。

奇怪なことには、この危機に臨むと、久しく沈黙していた信長の「うつけ」ぶりがふたたび顔を覗かせはじめることだ。必要な際に社会的慣習や常識を突きぬけた狂気になり得る才能こそこの青年のものであった。その狂気は信長が青春時代に負った心理的外傷（トローマ）に負っているかも知れない。だが、死にまつわる意識こそこの時代の武将たちが共有した転換期の心理的外傷（トローマ）にほかならなかったろう。下剋上の時代に領主たちの頭上で死神は目覚ましい跳梁ぶりを示す。この頃までに信長は弟の勘十郎信行を謀殺し、舅の斎藤道三はその子義龍によって殺害され、後に岐阜城攻略で信長はその義龍を滅しているが、そこにあるのは円環のように繋った近親殺戮の連鎖にほかならない。この青年がたえず死神と添い寝することで毒をもって毒を制する方法を選んだことは、いささかの不思議もなかったろう。

この当時、制覇上洛の大志を抱いていた強豪に駿河の今川義元、越後の上杉謙信と共に甲斐の武田信玄があったが、その武田信玄が信長の生活ぶりに興味を持ち尾張から来た旅僧天沢（てんたく）と交した問答が残っている。この天沢が信玄に告げたところによると、信長公は舞いと小唄を何よりも好んだ。もっとも、奇妙なことには舞いは「敦盛」一番以外には舞ったことがない。小唄は口癖のようにつぎの小唄以外には唄ったことがない、という。

死のうは一定、しのび草には何をしよそ、一定語（かた）り遺すのよ。

死は一度きりの既定の事実である。死について思い患うよりはせめて語り草を遺すべくこの生の舞台で舞え。——そこにはたえず合口のように死の意識を懐中に呑み続けている

清洲城趾

ことで逆に生そのものを高揚させようとするアイロニカルな精神的態度がある。「傷ついた鹿だけが高く跳ぶ」(E・ディキンソン)。この青年は転換の時代が強いる心理的外傷(トラウマ)を生の燃焼への発条体として逆用する方法を心得ていたといえるだろう。

永禄三年、五月二日、今川義元は四万余の兵を率いて駿府を出発し、十五日には岡崎に着き、十七日には池鯉鮒(知立)、十八日には尾張に侵入して沓掛に本陣を占めている。今川義元の大軍は四万。尾張軍は三千余。到底勝算のある合戦ではない。信長の敗北は目に見えていた、といわなくてはならない。

今日の国鉄東海道本線は名古屋市から岐阜市に向う途中、清洲城趾を路線下に真二つに分断して走りつづけている。国鉄清洲駅で下車して線路沿いに十五分も歩き続けると東海道本線の貫通で二つに分断された城趾の盛り土が一方は公園に、もう一方は本丸跡の石碑の建てられた小高い丘となっている。もっとも、僅かばかりの樹木が生い繁った本丸跡の丘陵も、南斜面を東海道本線が唸りをあげ北側の低地を日産プリンス工場の新車の列が取巻いて、どこか窮屈そうな姿で蹲っている。

信長が稲葉城に本拠を移した頃、城といっても居館の域を出ないもので鹿垣(ししがき)をめぐらし櫓を設けて暫時敵兵の防御の役を果たすといった程度のものだったと当時の記録は伝えるが、五条川の西岸に臨むこの城は二つの池を配し、おしどり、鳩、かささぎ、等が群れる景勝の地でもあった。薄ら寒い春風に乗って列車の轟音と車の騒音の合間から遊園地の子供たちの声が切れ切れに吹き飛んで来るといった寂漠とした光景からは、無論、かつての

稲葉城の片鱗も覗うことは出来ない。

その稲葉城に五月十八日の夜に入って今川軍が丸根城を陥れたという報告が入り重臣たちが召集された。だが、信長は軍議を開こうともせず、雑談に耽って深更におよび、やがて重臣たちを帰宅させている。おそらく圧倒的な敵軍の前に、勝敗はすでに信長の軍略の外にあったのであろう。重臣たちは失望して「運の末には知恵の鏡も曇るとはこのこと。」と大いに嘆いたが、二十六才の信長の狂態はその夜半から発している。

十九日の明け方、敵勢が鷲津、丸根の両城攻撃を開始したという注進が次々と届くと、熟睡していた信長は突然起き上り、具足を身に着け、馬に鞍を置かせ、立ったまま食事して、公記によれば小鼓を取り寄せて「人間五十年、下天の内をくらぶれば、夢幻の如なり。一度生を受け、滅せぬもののあるべきか」という「敦盛」を三度舞った、とある。幸若舞は桃井播磨守直常の孫直詮（幼名幸若丸）が創始した舞曲で猿楽の能は軟派芸術だと考えた武人のうちには武士の桃井の子孫である幸若丸を好んだものが多かった。たえず死生の境を超克しようと心掛けていた信長は出典不明の「死のうは一定」の小唄と共に、とりわけ永遠に対する人間の矮小さを唄った「敦盛」を好んだのであろう。

舞い終ると、小姓七、八騎を従えただけで熱田神宮まで三里の道を馬を馳って一気に疾走した。主君がすでに出発したという報せに慌ててその後を追った。大将が先頭に立って戦場に馳けつけようとすることはこの当時の戦さですらきわめて異例であろう。勝算のない戦いという危機を前にしてこの青年にはいつの間にか他を顧みることのない少年時代の

「うつけ」ぶりが舞い戻っている。

熱田神宮に到着した時には、それでも追いついた人数と新たに熱田で溶合した軍勢で約千八百人程度が集結した。熱田神宮を出発したのが午前八時頃。参道にはすでに出発しようとする尾張勢を見守ろうと付近の群衆が詰めかけていたが、桶狭間合戦記によると、この時の出馬にあたって信長は自分の乗っている馬の鞍の前輪と後輪に両手を掛け、横ざりに座りながら後輪に凭れかかり、ゆったりと鼻唄を唄っていた、という。熱田付近の民衆が信長の様子にあの少年時代の狂児の再現を見たとしても少しの不思議もなかった。「熱田の者共、ただいま戦さをなさるべき人のようには見えず、ヌルク馬鹿々々しき様体なり、アレにては勝ちたまうことはなるまじ、とあざけり笑いたるとなり」と桶狭間合戦記は書いている。おそらく死の意識と添い寝をすることだけを心掛けて来た信長にとって熱田から鳴海にいたる進軍は最もその生の充実した瞬間であったろう。現実感覚が剝落して死がさし迫っている以上他人の眼がどうでもよくなっているといってもいいが、それにしてもどこか哄笑に似たその愉し気な表情は奇妙ですらある。

今日の熱田神宮は名古屋港から一里程の内陸に入り込んでいるが、当時の熱田は湾内に突き出した半島の先端に当っていた。「尾張名所図会」のような古地図を眺めた後で熱田神宮から桶狭間にいたる道程をたどって見ると、その後の三百年余りの埋立てで海がどれ程後退しているかにあらためて驚かされる。熱田と桶狭間との中間に鳴海という町がある。織田信長が今川義元の侵略に備えて円下、善照寺、中島の三つの砦をかねてから構えてい

善照寺砦より桶狭間方面を臨む

たところで戦国時代にはやはり湾内に突出した半島である。熱田神宮から鳴海にかけては孤状の入江をかたちづくりながら鳴海潟と呼ばれていた。鳴海の隣に星崎という町があるが江戸時代に東海道を下った松尾芭蕉は鳴海の文学仲間寺島安信の家に滞在して鳴海潟を詠んだ句を残している。

星崎の闇を見よとや鳴く千鳥

もっとも、尾張勢が熱田神宮を出発した時には夜はすでに明け染めていた。信長は浜手の道を行くのが近道と判断して海辺に降りようとしたがあいにく満潮で通ることは出来ない。仕方なく熱田から真東へ山手の道を「もみにもんで」馳け続け、途中の砦の兵を全部引きつれて鳴海方面へと向かった。途中、行く手を望むと、真黒な煙が立ち登って鷲津、丸根の両砦が落ちたところと判断され、戦況はますます不利であることを告げていた。信長勢は円下の砦へ立ち寄り、昼頃、善照寺砦に到着している。

善照寺砦は名鉄鳴海駅から十五分程歩いた兵陵にある。松の木の数本残された見晴し台のような小丘陵に僅かながら当時の空堀の掘られた跡が残されているだけだが、眺望の利く場所で、中央に遠く桶狭間のある丘陵群が、右手に鷲津・丸根の両砦が築かれた細長い丘陵を望むことが出来る。左手は山の手で、鎌倉街道がその山の手と谷間を縫いながら遠く続いている。信長は、総勢三千人余りをこの左手の東側の谷間に集結させて軍議を凝らしていたが、この時、今川義元の本隊が大高城に移るために桶狭間方面に移動しつつあるという情報が入った。

この合戦の名称として残った桶狭間は、名鉄中京競馬場駅付近に史蹟が選定されているが、いまだに多くの異説を残しているようだ。「はざま」とは「行手がせばまった谷あい」といった程の意味合いらしいが、善照寺砦から望むと桶狭間は小丘陵の裏手にあたって直接眺めることは出来ない。この情報は信長の家臣簗田政綱が密かに放って置いた諜者が手に入れたものであった。信長は総勢三千の兵のなかから精鋭二千人だけを分けて、残りの千人の兵に全部の旗をあたえて善照寺砦に本隊がいるごとく擬装すると、左手の鎌倉街道の山陰を伝いつつ桶狭間に向かっている。

鳴海町の郷土史家鈴木秘一氏に教えられた道を辿りながら、旧鎌倉街道に沿った道を桶狭間方面へと一里あまり、信長の進路に沿って歩いて見る。旧鎌倉街道は善照寺砦の裏手の道を谷あいをくぐり山腹を縫って続くが、現在はその下手をアスファルトの自動車道路が貫通して古い屋敷の瓦屋根を圧倒して公団アパートや建売り住宅が立ち並んで、名古屋方面から桶狭間に向かって宅地化の波が押寄せている。有松から山手の道にさしかかる。頂上付近から見渡すと、おそろしく小丘陵の多いところである。二、三十米の丘陵地帯が幾重にもつらなって低い松や灌木に蔽われた山陵がなだらかな起伏を繰り返し、ジェット・コースターのように上下する道が続く。桶狭間合戦記にはこの日信長の馬のたづなを取った兵士が長生きして後年人に語った談話が載っている。記憶といっても信長公が山地に馬を乗り上げ乗り下げしたほかはとくにありません。ただ、この五月十九日は猛烈に暑い日で猛火の中にいるような具合でしたが、午前中から太陽に日が陰って午後には黒雲が拡が

って闇のように暗くなり稀有の大風雨となりました、と、この老人は語っている。丘陵地帯が海に向って次第に低くなりながら打ち寄せてその指先を拡げているこのあたりでは狭間といっても似通った無数の「はざま」が存在しているにちがいない。

旧暦のこの日は今日の六月末に当る。季節でいえば梅雨の末期であり、背後に山地を控えたこの地方は統計的にいっても天候の異変の多い場所だという。織田方がたえず山地に斥候を放ちながら桶狭間に接近して行った頃には、夕闇のように暗くなった空から大粒の雨が落ちはじめ、たちまちにして突風を伴った豪雨に変った。戦さのあった日は西の熱田方面から黒雲がにわかに起こり木石を吹きつけるような大嵐になりました、と鳴海に住む禅宗の老僧の証言を桶狭間記は載せている。

いずれにせよ、信長の幸運はまず第一に今川義元の大軍が桶狭間で休息したことであり、第二にこの日の午後豪雨を混えた突風が吹き荒れはじめたことである。四万の大軍といえども谷あいの細い道では列をなして縦に並ばざるを得ず戦力をいちじるしく削減される。しかも細い道の両側はぬかるんだ湿地帯である。そのうえ滝のような豪雨と突風が吹き荒れ、「沓掛の山に生いたる二蓋三蓋の松の木・樟の木なども倒すばかりなり」（総見記）という突然の嵐が、織田方二千の兵が近づく物音が少しも相手方に気取られずに済むという二重の幸運をもたらした。鎌倉街道沿いの道から屋根伝いに太子ケ根に出た信長は、桶狭間を見下す山頂から二千の軍勢と共に義元の本陣に殺到してその首級を挙げた。大将を討たれた今川勢は東方に向かって潰走したが、この危険な急襲作戦を終えた信長は夕方に

は深追いすることを避けて義元の首級と共に清洲城への帰路についている。

桶狭間の合戦は、他を顧みることのない狂児織田信長の精神と肉体が最も美しく高揚した瞬間であった。その勝利は自然の悪戯である偶然の所産と信長自身の自己投企が見事に合致した勝利だったといえる。桶狭間で今川義元が休息しなかったら、あるいは突然の風雨がなかったとしたら、勝利は失われていたであろう。と同時に、家臣たちが唱えた清洲城への籠城を拒んで敵軍を国境まで迎え打つ捨身の戦法に出なかったとしたらおなじように戦いを敗北に導いたにちがいない。結果を顧みない自己投企が青春の特権であるとすれば、桶狭間の戦いは狂児・織田信長のそのような若さゆえの特権を十二分に発揮した戦闘であったといえる。この戦闘は戦国時代に京都への上洛を覗う諸国間の勢力均衡を最初に打ち破って、織田―豊臣―徳川へと引き継がれる近世への幕明けを告げる端緒であり、信長の勇名を馳せるのに役立ったが、その後、かれがおなじ捨身の戦法に出ることは二度となかった。

Ⅳ

桶狭間の合戦以後、三十代に足を踏み入れて信長の狂気は内部へと沈潜したように見える。この頃までに尾張の平定を終えた信長は、今川義元を葬り徳川家康と同盟を結んで背後の憂いを絶つと、新しく築いた小牧城を拠点に美濃の稲葉城に迫り、永禄八年斎藤龍興

を追ってこの城を落とし岐阜城と改称した壮麗な城郭を築き上げている。岐阜城は後の安土城の原型であり、この地を訪れたフロイスは、その城下の賑わいをバビロンの栄華になぞらえたが、キリスト教宣教師たちとの接触がはじまったのもこの地においてだったと思われる。

信長の新奇なもの異風なものに対する好みは、外来文化に対する鋭敏な触手を動かしはじめるが、その後、宣教師から献上された「黒坊主」(黒人)を従者として何処にでも連れ歩いたように、ときとして醜悪なものへの強い感受性の傾斜を孕んでいるのだ。永禄十二年五月に耶蘇会の宣教師フロイスが初めて新装成った岐阜城を訪れた時、このバテレンを饗応するのに籠に乗せられて運ばれた侏儒の歌舞を見せている。この宣教師は豊後の同僚ショール・フィゲレドへの書翰にある驚きをこめて書いている。「第一階の座敷に帰りて、はなはだ小さき矮男を速かに招かしめたり。顔および声は甚だ大にして華麗なる衣服を纏えるを籠に入れて連れ来り、これを歌唱せしめ、周囲にあるもの皆楽しみたり」おそらくここには珍奇なるものを鑑賞する王侯らしい好みが示されているだけではない。正常人がときに嫌悪と反発を覚えるような醜悪な不具者や侏儒に対する嗜好といった感覚の逸脱が語られているであろう。あるいは初めて会見する異国の宗教家に、籠に盛られたグロテスクな生物を鑑賞に供することで、その驚きの表情を楽しもうとする魂胆がこめられていたかも知れない。

五年後の天正二年、信長の異風好みはどこか屍体愛好症を連想させるひとつの頂点に達

する。この年の正月、京都や隣国の城主達が岐阜城に伺候して招待の酒宴が開かれたが、やがて他国の領主たちが引き取った後で、近侍する武将たちだけで内輪だけの酒宴となった。信長公記によれば「古今承り及ばざる珍奇の御肴出で候て、又お酒あり」とある。この前年、信長は越前の国に乱入して朝倉義景を自殺させ、ただちに馬首を返して近江の小谷城を攻めてその妹お市の方の夫である浅井長政を滅しているが、その首級が再度の酒盛りの酒肴として引き出ものとされたのである。三個の首級は屍体を保存するため漆で塗り固められその上に金垢をきらびやかに塗った「薄濃」であり、人形のように人工的に化粧された屍体は檜づくりの白木の方形の衝重の上に載せられて一同の前に運ばれたが、金色の首級を前にして、諸将は酒を呑み直し謡いを謡ったり舞いを舞ったりして千々万々目出度いことだと大喜びではしゃいだ、という。もっとも、宣教師フロイスの記述によれば、信長は生来酒をたしなまなかった。かれは醒めた意識のまま、自分の部下たちの金色の屍体を中心に据えての狂宴を見まもっていたのであろう。

信長の残虐さを物語る挿話のひとつとされている「薄濃」の酒宴は、その性格を考える時、少しも異常なこととは思われない。死の意識と添い寝することは、少年時代からの信長にたえず繰り返されて来た自己訓練の一部である。そればかりかこの青年の感受性には、桶狭間の戦いの狂態に現われるように、むしろ死の危機意識を身近かに感じれば感じる程、逆にその生の実在感が先鋭化されるという不思議なメカニスムがある。ここでは大衆にとって狂気と感じられる状態が、信長にとっての覚醒なのである。このような覚醒状態とは、

本質的に、生活者のものというよりは宗教家か芸術家のものといえるが、死の意識はこの乱世の武将にとってその生の唯一の確実な自己確認の場であった。おそらく、この正月の「古今承り及ばざる珍奇の御肴」と従臣太田牛一が記した異様な酒宴はそうした感受性にかたちをあたえたものでしかなかったろう。

このような意識のありかたはこの転換期の戦国武将たちの間にあってすらきわめて異例である。上杉謙信は好戦家ではあったが、みずから僧侶の姿に身をやつし一生を不犯で終った敬虔な仏教徒である。武田信玄は深く禅宗に帰依しており、快川和尚をその精神上の師としていた。信長が岐阜城を手に入れた頃、その快川は岐阜城下の崇福寺の三代目の住職であり、この寺は今なお信長の菩提寺の一つとして霊廟が祀られているが、後に信長は自分と袂を分った快川を武田家の滅亡と共に甲斐で山門に追い上げて焚殺している。織田信長の相談相手として僧沢彦の名前がしばしば登場するが、その関係にしても信玄と快川のように胸襟を開き合った仲ではなく、信長は最後まで自分自身以外の権威を他に認めようとしない専制君主であった。かれが一向一揆衆の虐殺や比叡山の焼打ちに見られる仏教徒の大量虐殺を行ったのは天下統一への必要不可欠な軍事的道程であったとしても、謙信や信玄のような武将ならおなじ非情さと残酷さを決して持ち得なかったにちがいない。裏返していえば、乱世を統合に導くエネルギーとして時代は中世的な伝統から断絶した信長のような強引な膂力を必要とした。

少年時代の本能的な偶像破壊は、ここでは遙かに明確なかたちを取る。京都に滞在中、

フロイスは織田信長の印象について、「善き理解力と明晰なる判断力を有し、神仏其他、偶像を軽視し、異教、一切の卜(うらない)を信ぜず、名義は法華宗なれども宇宙に造主なく、霊魂不滅なることなく、死後なにも有せざることを明かに説けり」と本国へ書き送り、また、ロレンソ・メシヤの報告書によれば、「彼は一切に付き充分に悟り得たることを告白せり。ただし彼はデウス並びに霊魂の存在に付きては、大いなる疑問を抱き、パードレの言う所と胸中に蔵するものと異なること、坊主らが通常その宗旨に付きてなせるがごとく、他の世界ありて救わるることを説けども、彼らのいう所はただ庶民を善導せんがためにして、深く教えの道に進みたる者に対しては、他の世界なく、また来世なきを説き聞かすると同一ならんと思えり」とある。ここにあるのは一種のモラリストの眼であるように思える。信長の奇妙さは、たえず生の究極を透視することを自己確認の場としていたにもかかわらず、生以外の他の場を決して容認しようとしなかった点にある。西欧文化の科学的知識や功利主義について鋭敏な開かれた感受性と理解力を示したこの専制君主は、最初にその明確な輪郭を持った近代人であったが、まさにそれゆえに科学的思考や功利主義の背後にその亀裂を開いた闇と近代の毒を分かち持つことになった。

「いつの時代にあっても危機の時代には嵐の先触れを告げる信天翁のように行為の人間がその水平線上に姿を現す、とルネッサンスについて書いたのはスペインの哲学者オルテガである。宗教によるよりも、また芸術によるよりも、この醒めた狂児は背後に口を開けた空虚を、その行為によって埋めようとしたといっていい。強いてそこに芸術的な営為と

の関連を認めようとするとすれば、信長が遺した最大の貢献は築城ではなかろうか。この男の生涯は、城を焼却し、また城を再建すること、その破壊と再創造の連続に賭けられて来たからだ。そして、いうまでもなく信長の最も野心的な城郭建築は琵琶湖の湖畔に臨む小丘陵安土山に建てられ天正七年に完成した安土城である。耶蘇会の宣教師スパル・クエリヨが、「欧州の最も壮大なものに比肩し得る」と述べ、「その内部は宏大壮麗にして黄金の飾りを施したる家屋が立ちならびてその構造は人工の極を尽したもの」と絶讃した城郭のすべては、他の信長が築いた城郭と共にすでに灰燼に帰している。安土城の建築にあたって信長が発見した唯一の画家は狩野永徳であるが、依頼者の死後も秀吉の聚楽第や桃山城の障壁画を担当し、桃山前期の典型的な作風を生み出した。その絵画も大半は城郭と共に焼失して残されていない。安土城の七層の天守閣には、永徳の刺激性の強い金垢と派手な色彩を用いた障壁画によって各階が取り囲まれていたという。

狩野永徳の「唐獅子図屏風」を観た時、全身の毛を逆巻いて戯れ合っている、二匹の空想的で怪異な動物を描き出した、画面全体を蔽っている金泥の鈍い輝きに、奇妙なことには、私はふとあの「薄濃（はくだみ）」の屍体を塗り込めていたおなじ金泥を連想した。安土城の障壁画を全面的に委託されたという永徳の雄渾で豪快な作風、派手好みで過剰な装飾性は、なによりも依頼主の嗜好を反映しているであろう。信長は城内の装飾としてよほど金を好んだように思われる。今日残されている記述には、安土城の七層の天守閣には、いたるところに金の装飾や金の金具類が用いられていた、と書かれている。屍体を塗り込めていた金

泥と、生そのものの誇示であるかのような絢爛たる色彩と共に駆使された金泥と。その二つの対比は、いかにも条理に合わぬもののように思われる。だが、少し考えて見ると、この連想もかならずしも突飛な発想の飛躍とばかりはいえないであろう。その両者は、いずれもおなじ感受性の顕現にほかならないからだ。

また、私は、あらためて城下町とその背後の自然を眼下の視野に呑み下しながら、「天下」という言葉の形象化そのもののように空中に佇立している城郭の性格の持つ奇妙さを考える。堀割りや、石の塀の迷路によって幾重にも取り囲まれ、黄金の飾りを施し金泥の障壁画によって閉鎖された空間の中心に蹲っている不可思議な孤立状態について、あらためて思いめぐらすのである。すべてが喪われている以上、私たちに残されているのは、想像力によって脳裏に城郭を再構築することだけであろう。城内の障壁画を彩っていたと思われるあの極度に人工的で過剰な装飾性が、「薄濃(はくだみ)」を生み出したおなじ金泥の輝きによって蔽われていること、その豊饒な生命そのものの謳歌が、その底で冷やかな死の意識によってだけ養われて来たこと、そしてそのような転換期の美を虚空に向かって噴出させている山頂の城郭の姿ほど、あらためて想像力を刺激するものはないように思われる。

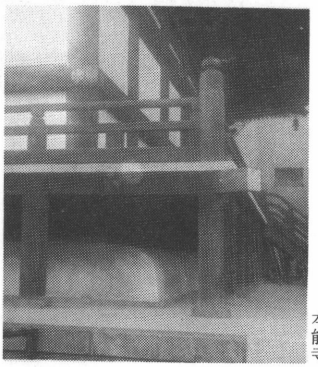
信長の死はその生と正確な照合を示している。

謀反した明智光秀の軍勢が本能寺を取り囲んだのを知ると、信長は「是非に及ばず」と簡潔に言った。すべては思考の埒外にある。残された時間をかれは発条(ばね)のように行動で埋めた。弓を取って戦い、弦が切れたので弓を槍に換えて戦い、やがて肘に傷を受けると、

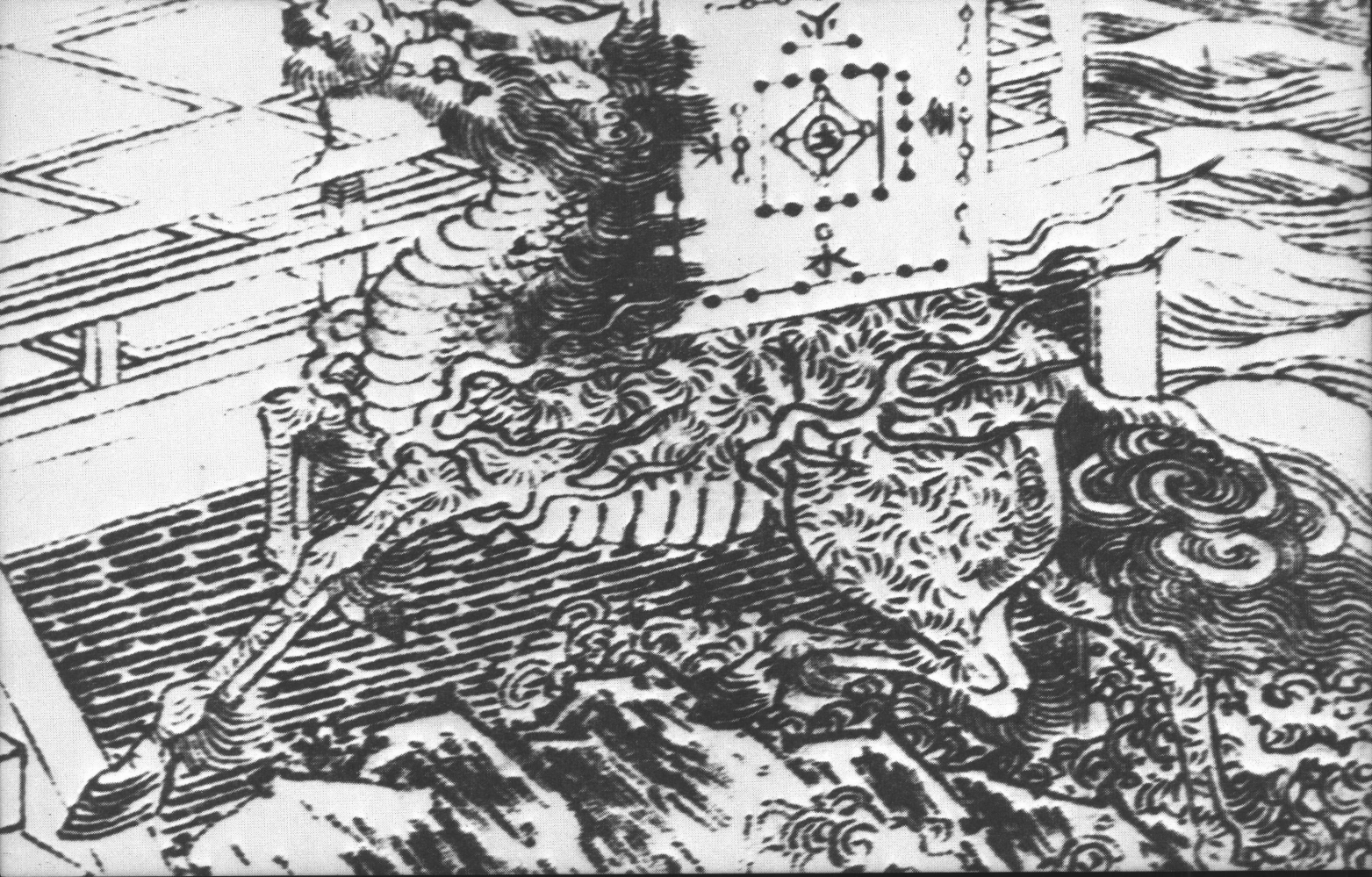
寺に火をかけて腹に短刀を突き立て、この狂児はみずからが脳裏に描き出していた虚無の向う側に足速やに消えた。

京都市内に移築再建された本能寺の境内は、小学校の校庭を共有している。子供たちの声がコンクリートの校庭に弾ね返っているその境内は、何ひとつその過去について語るものはない。

＊―本稿の写真提供は石崎浩一郎氏による



本能寺



特集―日本的狂気の系譜

塚本邦雄花隠―一期一會とはいかなる狂氣か

ありと見てたのむぞかたきうつせみの世をばなしとや思ひなしてん

古今集　讀人不知

利久の師武田紹鷗は小倉山荘色紙の一枚を茶室の掛物に用ひてゐたと傳へる。茶掛といへば當時まづ繪は牧溪、墨蹟は無準師範などと中國渡来のもの、禅僧の書や贊と決つてゐたことを思へば、定家の色紙などことさらに掲げるのは異例の試みであり、これは明らかな和様への變移、さらに推し進めた佗好みの顯著なあらはれであつた。しかも紹鷗佗茶の眞髄は、新古今三夕の一つ、後年後鳥羽院が隠岐本で削除した曰くつきの定家の名作、

見渡せば花も紅葉もなかりけり浦の苫屋の秋の夕暮

の心に盡きると説いたと言はれる。定家が生きのびてこれを知つたならば、いかに佗びようが枯れようが、茶の湯なる藝もまた花、紅葉の變種、私の虚無には關るまいと苦笑したであらうが、紹鷗の茶の湯における本歌取精神もいはば一つの見識、これはこれとして面白からう。紹鷗は茶を蜂屋宗悟に、香を志野省色に學ぶ一方、三條西實隆に親近してその經濟を助けた堺の豪商である。皮革を一手に取捌いて巨萬の富を得た軍需成金、小判と引換へに古今傳受的な和學の教養を逍遙院に仰いだ數寄者といへば言葉が過ぎようが、定家を會得して座右の銘としたことは奇特神妙のいたりであり、竝竝の才ではなかつた。少

くとも後後利久が紹鷗の定家に倣つて

花をのみ待つらむ人に山里の雪間の草の春を見せばや

なる家隆の歌にみづからの侘の眞意を假託したのに比べれば、一段とすさまじい心榮えではあつた。それもさることながら、妖婆藤原兼子の袖に縋つてまで榮達を望みながら報いられず、その歌を達磨歌、すなはち禪問答さながらの難解作品と貶められ、終生切齒扼腕してゐた定家の、その現實の腥い修羅から生命を賭けて飛翔して花ひらかせた完璧な美學が、三世紀の後にかうして榮耀の果ての侘のクレドに援用されるとは、何たる奇縁であつたらう。

かつて師宗悟と竝び稱される名匠村田宗珠の午松庵のたたずまひを、時の連歌師柴屋軒宗長は

今朝の夜のあらしを拾ふ初紅葉

と吟じて手記にとどめたが、その頃萌芽の狀態にあつた侘の紅葉が、紹鷗の才覺でやうやく「なかりけり」の切字にすれちがひつつもひびきあふまでになつたのだ。

一期一會とはあつて無い、もしくは有つてはならぬ紅葉によせる眷戀の辭であった。

もとよりこの辭は禪門の出である。そして一期の時、一會の時とは、『正法眼藏』の

「盡界にあらゆる盡有は、つらなりながら時時なり。有時なるによりて吾有時なり。有時に經歷の功德あり、いはゆる今日より明日に經歷す、今日より昨日に經歷す、昨日より

今日に經歴す、今日より今日に經歴す、明日より明日に經歴す、經歴はそれ時の功徳なるがゆゑに、古今の時かさなれるにあらず、ならびもつれるにあらざれども、青原も時なり、黄檗も時なり、江西も石頭も時なり。自佗すでに時なるがゆゑに、修證は諸時なり。」

の厳しいメタフィジックであらねばならなかつた。道元が入宋して天童山の浄和尚に見えたのも、勿論彼の一期における最高の一會であつた。しかしその形而下の「目」なるメディアを通じての遭遇は、つひに己みづからに邂逅するための手段以外のものではなかつた。しかもめぐりあつた自己とは、

「佛道をならふといふは、自己をならふなり。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、萬法に證せらるるなり。萬法に證せらるるといふは、自己の身心、および佗己の身心をして脱落せしなるなり。」

と滅却しつくした果てに確認される虚無、ただそれのみであつた。『正法眼藏』のいたるところにあらはれるこの執拗無類の追覆曲風辯證法によつて収斂されつつ逆に無限に膨れ上る「時」とは、単なる次元の呼稱ではなく、超次元、異次元の眩暈く宇宙観ではなかつたらうか。その時の坩堝の眞空の中では、己ひとりの存在は微少をはるかに越え、浄化を重ねたするの、虚無とならざるを得なかつた。そして道元風の果斷な飛躍を用ひるなら、

その虚無とは無盡數の花、紅葉を虚空に鏤めた鮮烈な無のよみがへりの相であつた。

「ただ春秋に華果あるにあらず、有時かならず華果あるなり。華果ともに時節を保任せり、時節ともに華果を保任せり。このゆゑに百艸みな華果あり、諸樹みな華果あり。」

そして人樹にも人華にも枯木にも華ありと説き、その巻にいみじくも「空華」の名を掲げた。

おのづから定家の「花も紅葉もなかりけり」とはその理想、希求に分つところはあらう。しかし分ちつつも斷ちがたく呼び合ふ微妙なひびきが厳としてある。

うつつには一期不會の二人を繋ぐのは血脈であつたらうか。水よりも濃い縁は錯綜しながら傾いてゆく藤原、御子左家家系の中に明らかに浮び上る。

實父母に幼少の折別れた道元の、異母兄にして養父なる源通具は新古今選者の一人である。しかも通具はその新古今の中で式子内親王や宮内卿と比肩する女流ベスト・スリーの一人俊成卿女を最初の妻としてゐる。俊成卿女は定家の長姉の娘で父俊成の養女となつた。

三歳で死別したとはいへ、道元の父は當時後鳥羽院の側近、反幕派貴族のリーダーとして辣腕をふるつてゐた名門中の名門、定家父子その一族も愛憎、ことに憎の深さによつて繋がれてゐたに相違なからう。

定家が「花も紅葉もなかりけり」と歌つたのは道元の生れる十四年前、二十五歳の時で

あり、平家が壇浦に潰滅したのはその前年、また西行が入寂し源頼朝が上洛したのはその四年後の出來事であつた。

道元は十四歳で天台座主公圓の下に出家した。十年後に入宋して三年間の只管打坐、彼の心には、詩歌を含むすべての藝術も無の中に包含されるべき一要素に過ぎず、彼の無そのものがあへて言ふならたぐひない美學となりおほせてゐた。

道元は詩歌を顧ることなく詩歌を超えた。「正法眼藏」の空華は、地華は、世界華は、すでにポエムの領域では感得不可能なポエジーの認識であり、ロゴスであつた。そして一方定家はほぼ時を等しくして天台の摩可止觀に没入してゆく。摩可止觀は法華經三大注釋書の一、その二十巻の中十巻の書寫、移點、校合はなまなかの志で遂げられるものではない。天台座主快修を伯父に、慈圓を主家にもち、子定修を檢校成圓の弟子とした淺からぬ由縁もあつたらうが、一方には愛讀の書白氏文集の底に流れる詩禪一如の心、詩文と寂照禪の融合を冀ふ作歌理念の昂揚が、定家を一途に天台へ誘つたのであらう。

道元の無の「有時」、定家の無の「有心」は、つひに不會のまま、平安朝の虚空ですれちがふ。

二十五歳の定家は花と紅葉を無生誕のメディアとしてふりかざさねばならなかつた。しかし言葉は恐ろしい。いくら無しと切棄てても、一度見た花、一度ひびいた紅葉の幻像はこの時間の中にあざやかに痕跡をとどめ、それは否定することによつてより明らかに顯(た)つのだ。まことは言葉すら空しい。花も紅葉も苫屋もすべて無用の空白の世界をこそ示現す

べきであつた。定家の歌も定家自身の精神の變轉深化につれて、いくたびか眞意を變へて行つたことであらう。詩歌の未練であり陷穽であり業である。花と記し紅葉と口遊み苫屋と歌はねば表現のまことに觸れ得ず、なかりけりとことわらねば心を盡し得ぬ不如意に、萬葉以後の選ばれた詩歌人はひとしく臍を噛み續けて來たのだ。

道元の一期一會は、言葉を變へるなら無盡時無盡會の豊饒な逅ひであり、一切を否定することによつて有限の世界は消え失せ、代りにみづみづしい無限の世界の生れ出る機緣であつた。

定家はその一期の初めに會つた花、紅葉をその場で打消すことによつて、つひに一會の口惜しさに終生身を顚はせ續けねばならなかつた。一期なる有限の生の、一會なる一回性に賭ける空しさを、誰よりも沁みて識つてゐたのは定家ではなかつたらうか。その對象が言葉そのものであるのを確認した時、詩歌人はすべて啞にならねばならぬ。

それを狂氣と呼び得るなら呼ぼう。空しさを知悉しつつなほ有限の生における一回性の邂ひに執する言葉の煩惱、無限大に膨らみながら無限少の人間を認めざるを得ぬ思惟の妄執、みな眞理を視たいと希求する心のものぐるひが生んだ幻の相ではなかつたか。

歌禪一如、茶禪一味もまた心の遊び、少くとも茶において、紹鷗の、利休の説く一期一會に、道元、定家の深遠な、あるひは凄慘な心と言葉の相剋があつたらうか。融和が成立してゐただらうか。定家の虛無が花、紅葉を媒體として現れたことより、さらに卑近で形

而下的な要素を引具して茶の佗は生れたはずである。榮耀の果ての淸貧、すなはち美食を極めて後の口直しの白粥、錦繡に飽いての麻帷子、いづれも前者あつてこその後者といふ照應の上に生れた美意識であり、狂氣の翳もない。むしろ合理的な世智のたぐひではなかつたか。茶の湯といふ卽物的な面のあらはに目に觸れる藝の世界では、そのからくりが悲しいくらゐ見え透く。

佗茶の濫觴期の才人村田珠光にしても、「藁屋に名馬繫ぎたるがよしとなり。然ればすなはち、粗相なる座敷に名物置きたるがよし」の趣を生ず、佗茶とは結果的には名物をクローズ・アップするための演出を考慮した茶の一形式であつた。後後佗茶心得の第一のクレドのやうに傳へられた言葉の中に、名物を用ひず備前、信樂などの冷え佗びた器を使ふのは闌位、名人上手のみなし得ることで、他に許されるものではないといふ斷言がある。

ところが、その藝境到りつくした闌位が用ひた刹那、備前も信樂も名物唐物と選ぶところのない權威の象徵に變貌し、もはや佗も冷も名殘なく消え失せることを、その闌位者自身氣づかなかつたのだらうか。

宗易が利久の號を賜り、關白秀吉が黃金の茶室を營み、かつ北野天滿宮社頭の松原で空前の大茶會を催した。その高札には、「來る十月朔日、北野松原に於て茶湯を興行せしむべし。貴賤に寄らず貧富に拘らず、望みの面面來會せしめ、一興を催すべし、美麗を禁じ儉約を好み、營み申すべく候。秀吉數十年求め置きし諸道具、飾り立ておくべきの條、望み次第見物すべき者也」などと謳つてあるが、何が美麗を禁じ儉約を好みであらう。參會

者にまじる庶民に禁じ好ませたのなら別のこと、あるひはまた黄金の茶室の恐るべき俗物趣味との比較の上でなら知らぬこと、北野大茶會は八百三人の客を前に贅をつくした名物展であり、秀吉の飽くなき示威以外のものではない。茶頭であり秀吉側近隨一の利久も得意の絶頂にあり、その擔當した席には、捨子の大壺、楢柴の茶入、塗天目に高麗茶碗、折撓茶杓、玉磵の平沙落雁圖を懸け胡銅の釣瓶、青磁の筒花器を飾つた。これが四茶席の一つであり、名物展觀の三座敷には紹鷗茄子を始めとする天下茶人垂涎の品品がところ狹しと竝べ立てられてあつた。秀吉の趣味といふより安土桃山時代の豪宕華麗な風潮の一例であり、利久の佗好みもこれをアンチテーゼとしたからこそその精彩が際立つたのだ。

「小座敷の茶の湯は、第一佛法を以て修行得道する事也。家居の結構、食事の珍味を樂とするは俗世の事也。家はもらぬほど、食事は飢ゑぬほどにて足る事也。是佛の教、茶の湯の本意也」

とは「南方錄」にある傳利久信條だが、この「家は漏らぬほど食事は飢ゑぬほど」といふ言葉も、聚樂第の中に利久屋敷を特別に提供され、簡素の極と自稱する懷石料理にも、鯛の膾を添へた利久の口から出たことを思へば、やはり佗は榮華の果てに愛でる漬菜、紙衣、あるひは、すればできる絢爛の趣向に殊更に背を向け、あへてする質樸貧寒の座興、とりもなほさず一種の風狂ではなかつたらうか。赤貧の中で粥を啜り冬の帷子を纏つたと

て何の佗があつたらう。しかしその風狂であれ粋であれ、野菊の茶會の野菊までくれば一つの見識であり、藝に命を賭けた勇氣として認めるに吝ではない。ただ日常茶飯のその喫茶をここまで儀式化し、藝道化することにどのやうな意義があつたのかといふ素朴な疑問の前には、秀吉の衒ひも利久の信仰も大差のない、グロテスクな執念に見えてくるのは否みがたい。

一期一會の心も、もとより後年井伊直弼が「一期一會濟みて、ふたたび返らざることを觀念し、云云」と洩らした言葉のやうに、度度催す茶會が、その都度一生一度の思ひ遣りに滿つべきであることの戒めであるが、それがいかに道理であらうと深奥にして行ひがたからうと、かつての道元の「有時」、定家の「有心」とはおそるべき落差をつけてしまひ、一種の庭訓、極意となりおほせてゐるのだ。

おそらく利久の門に連つて生きてきた裔の人人にも、一期一會とは生涯にただ一度の晴、今生の思ひをその一回にこめることと信じられてゐたのではあるまいか。

大茶會といふ呼稱自體、そのパセティックな會ひを唆るものだ。亭主と客の一世一代の景色ばんだ見榮のはりあひ、佗の誇示、それこそ凄じい狂氣につながるものではなからうか。「十年を過ぎず茶の本道すたるべし。すたる時、世間には卻つて茶の繁昌と思ふべき也。ことごとく俗世の遊び事に成りて、あさましき成りはて、今見るが如し。悲しきかな。」といふ述懐は心を搏つ。そしてこの言葉に關してのみ利久はすぐれて先見の明があつた。喫茶といふ日常の中のささやかな營爲を孤立させて神格化し、しかもその不可侵のセレモ

ニーに逆に日常性を要求した矛盾には、彼は終生氣づくことがなかつたが、この静かな狂氣は破産潰滅するか、昂じて空疎な祭禮化する以外方途がなかつたはずである。一方が逸樂を背景としたストイシズム、一方が禁慾的な假面をかむつたエキピュリアンの祝宴、そして現象的にはその二つが肉附となつたシャム雙生児が「茶の繁昌」を謳歌しつつ近代に生きのびたのである。

しかし利久の時代には茶の湯は厳然として男の世界の藝であり、武邊につながりながら、贅をつくさうと佗を極めようとつひに柔弱に堕することはなかつた。立華もまたさうであるやうに、近代、現代に及ぶに隨つて、かかる諸藝はその底邊を夥しい女性によつて占められ、かつての道具茶は衣裳茶に傾く趣をさへ見せはじめた。大茶會は桃山時代の花見さながらの客の晴着の一期一會といへる面がつきまとう。文學作品にもその風俗としての茶會の描寫は枚擧に遑のないほど現れるが、たとへば久生十蘭の秀作「姦」など、作品の意圖とは別に、茶會、女、衣裳の搦み合ひが伏線として慄然たる効果を擧げてゐる。

赤坂離宮で外國の觀光使節團を迎へての茶會、その「名殘」の茶會を終幕の見せ場とするこの作品では、誘はれた女と誘ふ女の衣裳の一期一會のたくらみが凄じい執念で縷述される。長襦袢は朱鷺色の縮緬、古代霞の暈し、単衣は鶸茶に華幔を浮かせた厚手の吉野、帯はコイペルのゴブラン織、香水は慎んで帯留に筏を彫つた沈香の心材と心を盡し、これで半禮裝以上でも以下でもない上流の女のこの程度の茶會用の衣裳になるのだ。また、相手の女の衣裳が、粉を吹いたやうな青砥色の地にくすんだ千歳茶の斜山形が經つれの疵め

いて浮上り、袖附や衽の皺が苔でもおいたやうなしつとりした青味の谷をつくるといふ大層な著物で、熟考の揚句それがかつて知恩院の大茶會に鴻池可津子がただ一度著て出た秋田の蕗織の連れであることに思ひいたり、なほまた帯が蝦夷錦の金銀を抜いて荒地にしたあとへ、一重蔓小牡丹文をモガルの色絲でいたづらのやうに繡ひ散らしたものといふ。すべて織元の織留、留柄の逸品で、かうなるとかつての道具茶の名物が、客の衣裳に轉移した感があらう。

風俗化した茶會の架空の場面とはいへ、これは戰後、今日にいたつても變ることはなからう。亭主の心榮え、點前、道具其他の肝腎の會ひは彼方に霞み、南北朝以前の賭茶、茶寄合、闘茶、あるひは下つて淋汗の茶湯の遊興、風流に相似する。勿論これは衆目に觸れやすい一現象ではある。かういふ客、子弟、現代の數寄者によつてかたちづくられた階層のピラミッドの頂點にある少數の指導者の中には、利久の嘆きを噛みしめながら、明日の佗茶に思ひ及ぶ奇特の士もゐよう。しかしもはや一期一會は空辭となり果てて、その眞意を追求する者があるなら、ふたたび狂氣の名で異端視されることだらう。

狂氣を喪つて墮落するのは諸藝のたぐひのみではない。現實の合理性を信じた途端、人間のあらゆる營爲は健康といふ宿痾に侵される。希望を病むとはうつくしい言葉であつた。理想に狂ひ、欣求に蝕まれた者だけが日本の、否世界の今日にいたる心誌を形成してきたのだ。個人の生涯に一度肉眼で見えるのがなにほどのことであらう。その狹義の陰翳がつきまとふかぎり「一期一會」はまことに晴朗である。定家を知らず道元を覺えず、利久も

わがことならぬ市井の平凡人でも、たとへば太平洋戦争中に生きたものなら、一會は僥倖であり、一期は横死による他はないことを思ひ知つてゐた。極限状況における強ひられた狂氣であつたにしても、それを笑ふ權利は誰にもない。

あへて『葉隠』を歪曲援用せずとも、死の發見は焦眉の問題であり、非合理の死は日常茶飯、明後日死ぬ者が明日死ぬ者のために興行するおどろおどろしい大茶會は、壮行會などと呼ばれて連日のことであつた。

「戀の至極は忍戀と見立て候。逢ひてからは戀のたけ低し、一生忍んで思ひ死する事こそ戀の本意なれ。」

とは、單に性愛を伴侶とした戀愛へのみの言及ではなかつた。主君に仕へる心もこれと同じく、戦ひに死んで行つた者の誰彼の胸の中には、これをさらに淨化徹底した戀闕の心があつた。戀愛に限定したとしても、この狂氣は戦中の若者の心構へとして特殊なものではなかつた。道元の養父通具の

わが戀は逢ふを限りの頼みだに行方も知らぬ空の浮雲

なる新古今所載の戀歌を、昭和十年代の終りに青春を迎へた男ほど痛切にうけとつた者はゐないだらう。一期一會をさらに虚無化した一期不會こそ、今にして思へば彼らの唯一無二の座右の銘だつたのである。

一期が非業の死で終ることを常住の覺悟としなければならなかつたのは、王朝、戰國の世も變ることはない。しかもその死は日本人が日本人を、血族が血族を、權力なる狂氣の牲として殺しあふ不條理のためにもたらされた結果であつた。不測の死はひとり殺人のスペシャリスト、武家の間に待ちうけるものではなく、浦の苫屋にも曲水流觴の庭園にも、朝夕幻の黒衣をなびかせ、侘茶の柄杓もまた血潮を汲まねばならなかつた。

何せうぞのくすんで、一期は夢よ、ただ狂へ

利久の生れる四年前に成つた『閑吟集』の中のこの一節を、私は鋭い諷刺としてうけとりたい。わびのしをりのあはれのといふ生眞面目顔をせせら笑つて、このはかない世に狂つて生きよといふ誘ひを、その先覺をただの風狂と思つたら返す手でしたたかな平手打を食はう。「ただ狂へ」と言ひながら、歌の主はまさしく狂氣に覺め、狂氣にたちもどつたのだ。「思へば露の身よ」と歌ふ時、その言葉にまつはる無常感は腥い巷の殺戮を見飽いた心からしか生れなかつたことを、沁みて思ふべきであらう。一期のはかなさはそのまま一會のむなしさであつた。

ただ狂へとは捨身のわざであつた。出家遁世は難きに似て易い。それは『葉隱』の、

少し魂の入りたる者は、利慾を離るると思ひて踏み込みて奉公せず、徒然草、選集抄な

どを樂しみ候。兼好、西行などは、腰ぬけ、すくたれ者なり。武士業がならぬ故、抜け風をこしらへたるものなり。今にも出家極老の衆は學びても然るべく候。

一章に口汚くあげつらつてゐるのとはまた別の意味で、拗ね者のみづからへの厭がらせと慰めをこもごも秘してゐたのだ。武士業を至高の生と頑に信じた者にも、生のはかなさは容赦はなく、主の權力の狂刃の及ぶところ、地獄の底まで行をともにする狂氣のみが、武家の心を支へてゐた悲慘さは、太平洋戰爭其他、異民族間の血闘が、戰はされる個人個人とはいささかも關らぬ滑稽な大義名分によるものであることの愚劣さと選ぶところはない。專門家が何ものかに殉じようとする潔さ、その悲愴無類の美學が心を抉るばかりであり、それは非合理であればあるほどうつくしく輝いた。武家以外はその血飛沫を逸れ彈丸に戰き、苛斂誅求に痩せ衰へて命を殞すならひであつた。

定家は「無かりけり」と吐き棄てるやうに歌ふ前に六年も先んじて、すでに十九歳で、「世上亂逆追討雖滿耳不注之、紅旗征戎非吾事。」と『明月記』に記した。治承四年九月のことであり、後鳥羽院はこの年の七月十四日に誕生してゐる。陰、陽の暦の違ひはあれ、後世の異國の革命記念日（カトルズ・ジュイエ）とこの悲劇の英傑、狷介の詩歌人との由縁を心にくいと思ふ。

二十數年後、院は相撲、水練、流鏑馬、犬追物、笠懸に、みづから裸となり弓を取つて打興じ、五十を過ぎた前太政大臣さへその後に隨つて息を切らした。熊野詣で三十一回、なぐさんだ白拍子、美少年の數知れず、これもまた何にか誘はれての、今生の會ひへの渇

き、ものぐるひに他ならなかつた。刀劍造りは御番鍛冶四十二名、備前、粟田口の刀匠を侍らせて自身が燒き鍛へ、中子の鏨に十六菊を彫り、公卿、殿上人、北面、西面の武士にまで、氣に入つた男にはこれを與へて帶びさせた。刀匠には左衛門尉、刑部丞、權守の位階を授け、兇器の製作者をかほどまでに遇した帝王を私は羅馬の往昔にも聞かぬ。

兇器、刀劍とは聖別された兇器であつた。

天叢雲劍からこの御所燒菊花紋の太刀を經て、相模正宗の甲鎧をも斷つ名刀を一頂點とする日本刀の系譜は、錵と匂ひの餘情妖艶を今一つの生命とする死へのメディアの血脈であつた。

刃と地肌との境の仄かな紋様を、「亂れ」と呼び、その亂れをさらに、小亂れ、濤瀾亂れ、矢筈亂れ、丁子亂れと分ち、丁子はなほまた小丁子、重花丁子、蛙子丁子、大丁字、逆丁子、拳形丁子、五の目丁子と細分化して、兇器を美術品に、さらには形而上學すれすれの精神論の呪物にまで淨化、美化させて行つた執念は何であつたらう。平安朝や室町時代、あるひは伏見桃山の新刀期の飾太刀は知らず、劍の黃金時代鎌倉期に「殺」以外に目的をもたぬ鋭い武器が、男の命の象徵であつたことを、紅旗征戎をおのれから追ひ遣つた詩歌人、貴族はどのやうな眼で視つめてゐたであらう。活人劍とは詭辯に過ぎぬ。鞘に納まつたままで一期血を見ぬ太刀は畢竟アクセサリーである。鞘のうちなる身と鞘の外なる血の相呼びつつ滿を持した時間、これもまた悲痛な一期不會の心ではあつた。

思へば後鳥羽院とは上半身をオルフェウスとし、下半身をケンタウロスとする全能の、

それゆゑに悲劇的であることをさだめられた、一人の男性の典型であつた。いづれの能力も去勢された後も、なほ心に花、紅葉の幻影を逐ひ、肉は鋼の切味を戀うてやまぬ鬱鬱たる未練は、死に到るまで切繼を諦めなかつた『隱岐本新古今和歌集』に、栗田口則國や備前國宗吉ら六名に、二箇月づつ一年を通じて鍛へさせた隱岐國御番鍛冶の太刀造りに如實に現れてゐる。會ひつつそのまことを疑ひ、一期幻の邂逅を逐ひつづけたその妄執もまた、一期一會のまたの相であり、これほど榮光に滿ちつつ呪はれ果てた例は他にあるまい。「夕は秋となに思ひけむ」なる秀作は、その修羅の喘ぎをまだ知らぬ詞花であつた。しかし、

このごろは花も紅葉も枝になししばしな消えて松のしら雪

と歌つた時、このオルフェウスはすでに男巫の定家にその矜持を八つ裂きにされ、葬られてゐたのだ。定家の虛無に比べてこの甘美淺薄な未練は何事であらう。全能を幻覺しながら、つひに文では定家を超え得ず、武では鎌倉に打拉がれたあはれはこの歌の彼方にも顯つ。隱岐にあつて定家の花、紅葉を憎悪したのも當然であらう。

まこと一期は業であり一會は災である。一會の瞬間それが恩寵と見紛ふのは、人間の心の脆さによるものである。會ふことの無慙を知りつつ會はねばやまぬのも、生の空虛を思い沁みてなほ生きつづけるのも迷ひに他ならぬ。心の會ひ、他者の生さへこの埒外ではない。會ひを冀つた刹那に人は災の識域を踏み、生れ出た一瞬に呪はれる。一期一會はその罰から免れるための悲しみに滿ちた自戒の偈であり、他を侵さぬための劬りをこめた箴言

でもあつた。しかも人はみな何者かに會つて生を左右され、つひに會者相互に憎しみ合ひながら苦しみの生涯を斷たされるのではなからうか。宗教なる鎭痛劑も、單に疼きをやはらげるのみでこの禍根を消去することはできない。無常感は卻つて傷痕に監するのみであらう。

中世詩歌、歌謠の中に私は會ひ見ることのおそれと渇きをこもごもに見る。詩語としての願望と呪咀は四季、戀、哀傷、羈旅を通じ、雪月花、霞星紅葉に彩られてあらゆる集にたちこめてゐる。名詞なる「いのち」「おもかげ」「ちぎり」「なみだ」動詞なる「見る」「會ふ」「しのぶ」「來」（主として「來ぬ」の否定形で）「待つ」「侘ぶ」「絶ゆ」、縁語、懸詞となつた「みるめ」「近江」「松」「花かつみ」「葦の節」、行事としての「星合」や「庚申待」等等ことごとくその例外ではない。

しかもこの「會」「見」と「いのち」は必ずかなへられぬもの、遂げぬものとして作品は成立し、つひにはむしろその未遂を願ふ悲歌のために詞があるやうにさへ感じられるのだ。人口に膾炙された「小倉百人一首」の歌にしても大半はこの非業希求の意に集約されるのではあるまいか。

たち別れいなばの山の峰におふるまつとしきかばいまかへりこむ　在原行平
なには潟みじかき蘆のふしの間も逢はでこのよを過ぐしてよとや　伊勢
わびぬれば今はたおなじ難波なるみをつくしても逢はむとぞ思ふ　元良親王
みかの原湧きてながるるいづみ川いつみきとてか戀しかるらむ　藤原兼輔

契りきなかたみに袖をしぼりつつすゑの松山浪越さじとは　清原元輔

あらざらむこの世の外の思ひ出にいまひとたびの逢ふこともがな　和泉式部

瀬をはやみ岩にせかるる瀧川のわれても末にあはむとぞ思ふ　崇徳院

これに定家の「來ぬ人をまつほの浦の」や基俊の「契りおきしさせもが露を」其他計二十首近くは未必の不會の呪詞であり、この傾向は「新古今」にもつとも著しく、「古今」「風雅」「千載」「玉葉」もこれに倣はう。あへて吟誦に慣れ過ぎた歌を列記したのは、慣れに遮られて朧となつた不會呪禁を今一度確認したい心であつた。これらの歌の「戀」はすでに單なる戀愛關係の口説を超え、人と運命との相聞と考へるべきであらう。會の難さ、禁斷、絶望の嘆節（コンブシ）は惻惻として輪唱（カノン）をひびかせ、おのづから鬼氣を生ずる。それを骨牌に記し風流の一つとした日本人の無慙な粹を、時として私は空恐ろしいとさへ觀ずる。そしてこの不會呪禁の解かれる唯一の場所は「よそ」であり、その道はわづかに「夢のかよひぢ」であつた。しかも幻の會をかなへられる夢さへも浮橋であり、暁となれば絶たれるならひであつた。

「花も紅葉もなかりけり」とは定家ひとりの達觀、平安朝この方、非望の一期、殃の一會の實體は霞にまがふ「花」に隱されて、はからずも美意識のパターンの一變種となるのだ。狂氣すら自然に融合同化してすゑは「あはれ」となることを、歌人も刀匠も茶人もその一期にはつひに悟ることはなかつた。

朝鮮
對馬
長門
萩
石見
濱田
出雲
伯耆
備後
安藝
周防
豊後
肥前
日向
飫肥
大隅
伊豫
西条
小松
今治
土佐
讃岐
高松
阿波

日本的狂気の渕源を探る——起源論異説とその資料

竹内健

狂気を探る視座は数限りなく存在する。

たとえば、国会放火事件にはじまる一九三〇年代のナチスに対して、それを狂気の政治形態とみなす考え方がある。あるいは、バスチーユ襲撃からナポレオン一世登場までの二十年間に起った血生臭い数多の事件に就いて、それを革命が本来的にはらむ狂気の裏面とする見方もあろう。最も新しい所では、連合赤軍を狂気集団であるとジャーナリズムが書きたてた時の狂気がある。

これら歴史の中に拾うことの出来る社会的な「狂気事件」には、云うまでもなく、ひとつの共通点が介在する。即ち、其処にはことごとく血の匂いがつきまとっているのであり、人々はこのような夥しい量の血汐の奔流をもって、狂気の結果と呼ぶのである。この場合の狂気は、一般的には事件の渦中から時間的にも空間的に少々外れ

ることによって、比較的容易にその実体を把握することが出来る。それが、誰の眼にとっても、「狂気的」に映ずるからである。

また、そもそも狂気とは正気の対語であり、正常態に対する異常態であるという大まかな前提に立てば、ここから異常態からの所産である所の芸術や文学や美術の批判へと進むことも可能である。即ち、狂気と芸術という既にわれわれの周辺で多々論じられた主題がそれであって、その批判内容はとも角、そのような主題の取り上げられ方に就いては何人(なんぴと)をも納得させずにおかないだろう。

さて、以上二つの狂気は、その様態が比較的可視的であり、同時にそのような狂気保有者なり狂気集団なりの狂気の軌跡がいずれも跳躍的・行動的であるという理由から、それを「熱い狂気」と名付けることも可能だろう。

だが、それとは対蹠的に、存在そのものの中に含まれる狂気、行動が停止するか全き沈黙につつまれた時、尚もその底に重く沈澱する狂気、そのような狂気も考えられてよい。狂気をそのような一面から考える時、とりわけわが国の歴史の中にその種の狂性がしばしばのぞいているという事実は、またとなく示唆的である。なぜなら、その場合、狂気とは一時的に突風の如き疾さで起り且つ消え去るものではなく、それこそがわれわれの文化的伝統なのではないかと思える程、重く長く日本人の存在の底部を貫流しているものとなるからである。存在自体の中に色濃く影をおとしているこのような狂気を、行動的な血生臭い狂気と対比してさしずめ「冷たい狂気」と呼ぶことも出来るだろう。この狂気は、第一にそれこそが日本人のもつ唯一の特殊性であり、quality であるが故に、われわれにはなんら特殊なものとは思われないこと、第二に「熱い狂気」と較べるとそれは直接的には一滴の血を見るわけでもないために通常はヴァイオレンスを嫌悪する人々の間でも容認され易いこと、等の理由によって、日本人一般の眼にはその狂気の本質が捉えられにくいという特徴をもっている。

われわれが本誌でこころみようとしたものは、このようなもう一つの狂気、即ち「冷たい狂気」の伝統を、わ

れわれの歴史の中から探り出しながら、そこに明らさまなる照射を行って、そのような実体に可能な限り肉迫することにほかならなかった。従ってもちろん、これを単なる「狂気」の叙述として編むことは本特集の意図ではない。加えて病理学的・社会学的な見地から、狂気を客観的に分析することも、われわれはつとめて避けた。近代社会学という免罪符によって歴史を裁断する暴挙を潔しとしないという理由もあるが、それよりもむしろ中世人の「この世は夢よ、いざ狂え」という言葉から「狂い死にこそ本意なれ」という武士の訓戒に至るまで、そもそもわれわれの伝統の中では「狂気」はなんらペジョラチブではなかったのではないかと考えるからである。

従って、云い方を換えれば、日本人の狂気を考える場合、断じて歴史と切離して考えられるべきものではなく、われわれが今日の世相において狂気と名付けるような出来事さえもが、多くの場合その淵源をわれわれ日本人の伝統の中に求めることが出来るといっても過言ではあるまい。誤解のないように付加えれば、それは、日常の狂気事件が歴史の責任であると糾弾するのではなく、われわれが歴史から受継いだ遺産を無視して、事件を孤立せしめるような見方は、何人にも許されないという意味においてである。

だが「冷たい狂気」が、現実において全く不可視的なものであるというのではない。それは、時に、人にそれを意識させない形で、われわれの眼にそっと触れることがある。このような例は数としてあまり多いわけではないが、にも拘らず、今世紀に入ってからだけでも、文献上からその幾つかを拾うことが出来る。次に示す小谷部全一郎の例は、われわれ日本人の狂気を歴史自体と関連づけて考える上で、もっとも興味あるものの一つであると云えるだろう。

小谷部全一郎の名は、今日では誰の記憶からも失われてしまったようである。彼の名を世に広めたのは昭和の初期に公けにした『成吉思汗は源義経也』及びこの続編とも見られる『静御前の生涯』の二冊である。これらの著述自体については、ここでは触れない。内容に関して

は、タイトルでも分る通り、明治から昭和初めにかけて巷間で囁かれた義経大陸渡来説であり、これはかの大塩平八郎・格之助父子が大陸に渡って申亥革命の主役を演じたという俗説と似たものと思って頂ければ良い。

さて、この小谷部全一郎は、先の二著に続いて『日本及日本国民之起源』を世に問うた。時代は昭和四年、厚生閣の刊行である。巻頭には、竹腰与三郎の次のような題言が載っている。

「小谷部は当世の奇士なり、学、東西に亘り、識、古今に通じ、而して其志、粛々として古人の趣あり、其人已に得易からず、今や日本人の祖先を尋ねて上、ヘブルに遡らんとす。其論また得易からず、思うに此論一出、必らずや長虹の、平天に横はるが如きものあらん」

題言としては、ごく当り前の内容ではある。が、竹腰も云うように、この書は、日本の起源をユダヤに比定した驚くべき論文なのである。出版当時もそうであったが、今日のわれわれとしても、この説は簡単には信じがたいというのが実状であろう。但し、さしあたってここで読者に記憶して頂きたいことは、小谷部全一郎は、社会的地位においても教養においても、当時として決して人後に落ちぬいわば上流人士の一人であったという事実である。十九才で渡米、ニューヨーク生活十三年、その間にエール大学を卒業している。帰国してからはアイヌ部落に学校を設立、その功によって叙勲せられ、以後は国学院大学で教鞭をとりつつ古代史の研究に没頭するのだが、先に挙げた『成吉思汗は源義経也』の時と同様に、本書『日本国民之起源』を書上げると、直ちにそれを宮中に献上し、台覧の栄誉に浴している。これらのことは、以下に開陳するこの書物の反響を理解するために不可欠の前置きである。

日本人ユダヤ起源説という言葉を耳にする時、読者は果たして如何なる内容を予想するであろうか。「日本人がどこから来たか」というテーマは、もちろん歴史学の問題であると常識的には考えられる。たとえば、戦後の歴史学界でもっとも議論をまき起したのは、江上波夫氏の騎馬民族日本渡来説であるが、これは周知の通り日本

の古代の統治者は、任那経由でわが国に渡来した半島または大陸起源の一部族であるというものである。従って小谷部の日本人ユダヤ起源説も、いわばそのような史学上の一異説なのではないか、そう読者が考えるのは当然であろう。しかし、もちろん内容自体はそのような民族移動説であっても、小谷部がこの著書を通して日本人に必死に訴えようとしたものは、もっと全然別の所に所在したとも云えるのである。実を云ってこの書物が私の関心を惹くのは、その内容や結論そのものよりも、むしろ著者が日本の起源をはるか遠きユダヤに仮構することによって、一体いかなることを主張したかったのかという一事に尽きる（もちろん私は、日本人ユダヤ起源説という珍説自体が狂気の顕現だなどと云っているのでは毛頭ない。それがいかに奇妙な珍説であれ異説であれ、その内容を即狂気の表現と見るような態度は、少くとも私の好む所ではない）。小谷部の意図の一端は、その緒言に盛られているから、それを読みながら読者に、私の云う「狂気」の糸口をつかんでもらう事にしよう。

「皇祖の肇めて命名し給へる豊秋津洲の号、何ぞ夫れ美しき邪。金甌無欠万世一系の語、何ぞ夫れ貴き邪。惟ふに国運の進展を謀り、激烈なる世界競走場裡に立って勝者たらんとせば、先づ自国の神国たる所以を詳にし、皇室の尊き由来を知り、各自の愛国心を弥が上にも強盛ならしむる必要あるべきや論を俟たず。余不肖を顧みず筆を本書に執りたる微意ここに存す」

小谷部は、この書の目的が歴史学に貢献するためであるなどとは云っていない。「自国の神国たる所以を詳にすることが目的だというのである。とすればこれは、歴史学に関するどころか、むしろ八紘一宇を掲げる国家主義的な啓蒙書であろうかと読者は考えるかも知れない。だが、それならばどうして一人の国家主義者が、日本の起源をユダヤの国に比定しようとするのであろうか。ここでおそらく今日の読者の誰しもが当惑するであろう。

だが、この書物が公けにされた昭和四年頃の読者のかなり多くは、小谷部の説くユダヤ起源説に熱烈に賛意を表明したのである。ということは、少くとも当時の日本

人のうちの少からぬ割合の人々が、小谷部の執筆動機に共感し得たということであろう。ここで付加えれば、小谷部は古代ユダヤが地上の天国であるとか、素晴しい楽園国家であったなどと云っているのではない。むしろユダヤ人の魔手は今日において「全世界に瀰漫し」「その富力は実に世界の金権の八分を握り、各国の財界を左右するの実力を有するに」至ったとつづっている。このような口調や表現は、当時としてはとりたてて珍しいものではない。だが、少くとも小谷部は太古日本人の同胞であるべきユダヤ人を好意的に見てはいないのである。

厚生閣発行の『日本及日本国民之起源』の巻末には、小谷部の見解に対する日本人読者の反響の幾つかを掲載している。私は小谷部の本論もさる事ながらこれらの反響の中に実は先に語った日本人のもつ quality としての狂気の謎を解く鍵がひそんでいると考えているが、さしあたっては、それらの反響の幾つかを抜萃して紹介することにしたい。

小谷部全一郎大人の高著日本及日本国民之起源をよみて我が国体を尊む心いよゝ深くよろこびにつつしみておもひを迷ふ

——皇神のつかひなるらむ海の外の
しらへにはゆる君がいさをは
古ことの文と此の文てらしあひて
たふとさ我は骨身にそしむ

福井　伊　宗孝

拝啓陳者貴著「日本及日本国民之起源」本日相求耽読候処に有之右貴説に関し

The Desting of the British Empire and the United State of America. By "The Roadbuilder"

と申書御閲読に相成候哉右は帰する処猶太経典に基き英国と米国は世界を支配する人民なりと云うに有之其末尾に

Who are the Japanese?

と申す一章有之日本人は同じく神の子孫なり之を度外

視すれば神罰あるべしと相述居候……

東京　林　権助

此位深きインスピレーションを以て読みし書物は今日まで嘗て無之候。田口鼎軒先生の小亜細亜のヒッティト説、バンダイク牧師の猶太人説、横浜一般病院のドクトル・モンロウ氏のバイヒストリーに説ける古代日本民族のバビロン説其他原田先生のバビロン語と日本語と同語説、或は星健之介先生の日本語の語原としての波斯語、同じく「語源研究」に所説の日本波斯同語説の如き、石川三四郎氏の「古事記の新研究」所載の日本民族のメソポタミア故郷説等、今日まで幾多の学者研究家の尊き学説は大抵拝見致せしも、未だ小生の核心を敬服せしむるまでに致らざりしが……

神奈川　木島　鄰

貴著は畏くも両陛下並に皇太后陛下御嘉納の御事と拝承大慶に奉存候多年の御研究にて内外多数学者の未開拓なりし処を開発せられ現代及後世の日本研究者の一大燈台と相成候事敬賀の至に候　御著書中第十二章中に拙著に関する記事相見へ候が拙家の家紋は皇室の御紋章と同じく十六弁の菊花章にて後鳥羽天皇より賜りたるものと伝へ候明治維新後より家紋を五七の桐花に替へ現今に至り居り候貴著の紋章説より思ひ当り御参考まで右申上候

子爵　水無瀬忠政

不肖は二十五年前より聖書を研究致し居り其当時より日本人はヘブル族なりと直覚的に考へ先輩又其の考へありしも未だ学術的に之を闡明し得ず何れ科学的に証明せらるべき時期あるべしと思ひ居り候処今般貴著に依りて実現せられ不思議の感に打たれ……

東京　築山好太郎

先生には嘗て皇典講究所及び国学院大学等に御教鞭を採られ傍ら神道の奥義を探り猶太教とその原理を問

ふする事を御確めに相成候赴き貴著の緒言に於て拝承仕り小生も及ばずながら先生の御衣鉢を継ぎ神道と猶太教及び基督教との関係を研究致し延ひては宇宙の真理をも発見して微力を邦家に捧げ度き存念に御座候……

東京　石井清太郎

日本人はイスライル族より出てたりと云ふ説は小生の旧師オドラム博士及加奈陀人マッケンドリックキの唱ふる所にして近年イスライル民族研究会なるもの英米に於て組織せられ漸次盛況に向ひつゝあることは既に御承知の御事と存候……

東京　佐々木多門

日本国民の起源につきて小生は永年興味を以て研究致し居るものに候殊に聖書にあるヒテ人と日本国民の関係につき研究致し居る者に候其が彼等が事へたるイスラエル民族の渡来に大関係あることを見出し居る者に候　昨日前首相高橋是清翁に面会仕り談たまたま貴著に及び候ところ同翁は此事につきて非常に興味をもち居らるゝ事を知り申候貴著の発行所を知らしてくれとの事にて約束致し来り候……

東京　中田　重治

此度の日本及日本国民之起源をよみ先生のかくまで国を思はるる赤心に一層の敬意を表し我日本民族宣揚の功労に国家は第一等の勲章を呈すべきと存じ奉り候異説は余りに現代人を衝動して却て惰性的の博士学士より狂に近し愚にもつかぬと笑はるゝは古今東西皆是あり往年木村鷹太郎氏のプラトン全集国訳の時日本国民の希臘と同祖也と大日本太古史を書きし時も人は馬鹿じゃ狂じゃと申せしかど小生は何回も之をよみその見識の非凡に感じ居り候

徳島　高津　半造

吾が国学界の権威者として時めき給ふ諸先生方の国史国語の研究の立脚点並に論旨に不満を感じ疑ひを抱

き居たる小生は此の宝典に依って総ての疑団を解決仕候　鳥居竜蔵博士の高天原論などは一顧の価値をも認むるを得ず相成候　天孫民族は移住民族なるを信じ居たる小生は初めより本土自成説を立脚点として論じたるものには賛意を表するを得ず総てを疑ひ居たるものに御座候……

神戸　長岡　義雄

小生は日頃我国語中に古代ペルシア語の比較的多く混交せる点と考古学上動すべからざる刀剣武具甲冑其他太古より巨石に対する或る宗教上の信仰の存する諸点より帰納して我国民の大多数は小亜細亜殊にメソポタミヤ地方を発祥の地として出動しペルシア地方のイラン高原を経由し印度洋を渡り南支の或る地点に足場を求め台湾琉球を経て本州に渡来せる希伯来系ペルシア人の豪族の一隊が所謂天孫民族の本系かと考慮する一人に御座候而して其時代は恐らくは西歴紀元前三百三十年前後ペルシア皇帝ダルユス二世と歴山大帝との大会戦後の出来事かと推考致候……

神奈川　木島　鄰

観察は従来の史家とその選を異にし、世界全体を土台とし、大胆に勇邁に自己の信ずるところを披瀝している。例えば天孫民族は西部アジアのタガマ州のハラに発祥せりと説き、或は日本民族は希伯来の正系であり、その傍系が猶太人なりと云ひ、或は日本地名の殆んどすべては蝦夷語なりと唱へ、或は日本の祇園祭はノアの洪水に救はれたる感謝祭なりと説き、その天才的な創見に一驚を喫せざるを得ないものが多い……

東京　「日本」新聞

余は三十余年前のことであるが日本に伝道したプレスピテリアン教会の宣教師が日本民族とユダヤ人とは起源を同じふすると論じたものを読み、非常な興味を覚へ爾来其問題が脳裡に印せられて居た。先年世界周遊の時エルサレムに滞在中、聖殿の境域内に在る古

い建物に菊の紋が刻つけてあるのを見、コダクに収めて帰ったことであった。其菊の紋は十二弁であったので十六菊なる日本の御紋とは違ふと思ふて居たが、小谷部氏の著書を読んで日本の御紋も十二菊の方が正しい様に思はれ、かく色々の点から余は本書に対し一段の興味を覚へたのである……

ホノルル　「楽園新報」主筆

畏くも神武天皇御即位の御詔勅に「上は即ち産霊国を授くるの徳に報へ、下は即ち皇孫正を養ふの心を弘む」る所以なるを思ふ。と同時にその乃往、ヘブル、ユダヤの民族が、日本民族の一族にして、かの所謂タガーマのハラに在りし昭々たる史実は、即ち「然る後六合を兼ねて都を開き、八紘を掩ふて宇と成す」と謂ふ所の祖先の遺風、国民の理想、皇道抱負の実現をさながらに語るものなるを知る……

名古屋　津田　光造

固より日本民族の起りは希伯来のローストトライブの一であるといふことは古くからグレフスやシイボルトなど唱道して居るが貴下の如く一百有余も典　例証を挙げて明確に論破したものがない　此意義に於て貴下は世界独歩の最高位を占めて居るものなるを喜ぶ願はくは速に貴著を英訳して世界に提示せよ　是即ち日本の神国たるを世界に誇り得べきものなるが故である……

シヤトル　フレデリック・スタール

以上の意見は、もちろん『日本及日本国民之起源』の著者に寄せられた読者の感想の一部である（厚生閣発行の版の巻末に掲載せられたものだけでも、優に右に抜萃した三倍の分量はある）。これらを通じて、われわれは小谷部のこの一冊が、当時の日本人に対していかなる意味を与えたかを推察することが出来る。云うなれば、それらの意見には、その底辺に或る不思議なほどの共通性が存在しており、これが現在のわれわれから眺める時に

は、実に異様なものとして映るのである。こころみに、今その共通性を抜き出して見るならば

1　大前提として、読者の心情に皇祖信仰、あるいは素朴な天皇主義が存在すること。

2　にも拘らず、日本人の淵源が、絶対に今日の日本国土であってはならないという頑な信念があること（神戸の長岡義雄の感想は代表的なものであろう）

3　2の条項を満足すべきものであるなら、日本人の原郷がたとえエジプトであれユダヤであれメソポタミアであれ、一向に差支えないこと（多くの読者から本書と木村鷹太郎の日本人ギリシヤ起源説との類似が指摘されている）。

4　日本文化が世界文化のアーケタイプであるか、あるいは日本文化が特殊文化ではなくむしろ普遍的文化のひとつであることへの願望。

数えあげても、まずざっと以上の四項目の共通性がある。いま、このそれぞれについて考えて見るに、1に関してはわれわれの誰もが納得出来るだろう。これは昭和初期だけに特有の現象ではないからである。しかし、ここで注目すべきは、この場合の「皇祖信仰」や「素朴な天皇主義」が、その純度を濃密にした時、次に一体いかなる信仰へと発展するかという問題である。

その結果は2の項目を招来する。即ち、われわれの先祖は、決して日本国土から独立的に発生したのではないという考え方である。これは、一見すると1の項目と矛盾するかの様である。しかしそう見えるのはあくまで表面的な問題であって、実際は1と2は緊密なる相関関係にあるのである。皇祖の御業（みわざ）が雄大であって、太古の日本人が今日とは較べものにならないほど気宇を大にしていたとすれば、どう考えても彼等の行動範囲が狭い日本国土の中だけに限られていた筈はない。こういう考え方が一つ。第二は、それよりも今少しむづかしい考え方である。それによると、今日（昭和初期）の日本の空間的

拡がりは、そのあるがままの文化形態や国民の心情・性格などを引っくるめて拒否されるべきものなのである。分り易く云えば、「本当の日本人はこんな卑しい民族ではなく、太洋の片隅のこんな狭い島国に押しこめられるべきものではない」といういわば現状否定派である。あるいは理想主義的国粋主義者と呼んでも良い。ここで再度確認しておきたいのは、にも拘らず、彼等も天皇信仰に根ざした純粋に国家主義的な日本国民であったという事実である。こういう日本人は、今日においてさえ一般に考えられているより何倍も多く存在すると私は信じているが、国家主義の純度が高まるにつれて、彼等の「祖国」が実際の日本から逸脱していき、空間的にも時間的にも遠く距った地点に流れていくというメカニズムは、日本人の性格を考究する上で、絶対に忘れてはならない重要な問題であると思う。従って彼等のもつこのようなメカニズムは、時として、一見すると鏡像転換とでもいうほかない反転現象を示すことがある。たとえば、最も日本人的な心情をそなえた一人が、ある日、ホーリネス派の狂信徒になったり（著者の小谷部全一郎は、明治二十八年から二年間、ハワイ伝道会社に勤務、帰国してからはホーリネス教会の中田重治と親交を結んでいる）、あるいは、最も忠実なる天皇主義者が天皇そのものに対して呪咀を投げかける（二・二六における磯部浅一の場合）といった反転のダイナミズムがそれである。このようなダイナミズムは、背信とか転向とかの一言では、断じて片づけられるものではない。むしろそれは、日本人としての意識がより尖鋭化し、その本質がヴォルテージを急激に高めた結果の附帯現象なのであって、ペテロがキリストに対して三度び「ノン」を云うのとは根本的に異っていると見るべきであろう。

こう考えてくるならば、3の項目は理解し易い。彼等ヴォルテージの高まった日本人にとっては、現実の日本から、時空ともに距ったところにこそ「大日本」が存在するわけであるから、それがユダヤであろうとギリシヤであろうと一向に構わないことは当然である。木村鷹太郎のギリシヤ起源説、石川三四郎のメソポタミヤ起源説、

小谷部全一郎のユダヤ起源説など、これら三者相互の見解は、これを歴史学的に視るならば全く矛盾するものである。だが、読者の手紙を見ても分る通り、この矛盾は読者にとってはなんらの矛盾でもないのである。それはたとえば、右に挙げた徳島在の高津半造という一読者の感想に代表されている。彼は木村の『太古日本史』を読んだ時も、この『日本国民之起源』を読んだ時も、「その見識の非凡に」対して同様の感嘆の声を洩らしているのである。

4については、ことあらためて云々するまでもなく1と2の問題から導き出すことが出来る。彼等は元来が純度の高い日本人的性格を所有している以上、日本文化の普遍性ということでは、信仰といえるほどの熱意でそれを願望しているのである。ということは、云い換えれば、彼等が海の外をひとわたり見まわした時、現実には日本文化が世界の諸文化の中でも最も特殊なものの一つであることを否応なく認めさせられることが余りにも多かったからではなかったろうか、と私は考える。彼等の願望が、従って一つの祈りに似通った形になるのは当然かも知れない。あるいはそれを無いものねだりの願望と云ってもいい。それは、単に明治開国以降の近代日本の社会的矛盾から発生した所の「日本発見」の願望というにとどまらず、もっともっと時代をさかのぼった時点から今日に至る迄の日本全史をことごとく抹殺した上で成立する所の「あり得ぬ日本」の渇望であり、この渇望の中にこそ、私は最も日本的な性格の一端を確認できると思うのである。その性格をして、私が真の「日本的狂気」と呼ぶことは、あえて指摘する迄もなく以上の説明によって納得され得ると考える。

終りに、私が右に述べた日本人発詳起源異説が、明治以来どのような多様さを示して今日にまで至っているかをつぶさに紹介するため、以下にそれらの資料とその内容の一部を抜萃して掲載することにする。

資料

日本起源に関する異説

●―木村鷹太郎著『日本太古史』上下二巻、博文館、明治四四年発行
●―石川三四郎著『古事記神話の新研究』三徳社、大正一〇年発行
●―酒井勝軍著『神代秘話百話』国教宣明団、昭和五年発行
●―小谷部全一郎著『日本及日本国民之起源』厚生閣、昭和八年発行
●―小寺小次郎著『言霊研究入門』文淵閣、昭和一八年発行
●―荘司憲季著『日本民族の原郷』刀江書院、昭和三三年発行
●―芹沢弥太郎著『神聖X型文化の秘密』草土社、昭和三四年発行
●―菊池豊著『ナイルより邪馬台まで』アポロン社、昭和三八年発行
●―小笠原孝次著『言霊百神』東洋館出版社、昭和四四年発行

日本太古史　上巻

（二九～三一頁、三三四～三三六頁）

日本神話の「おのころ」島

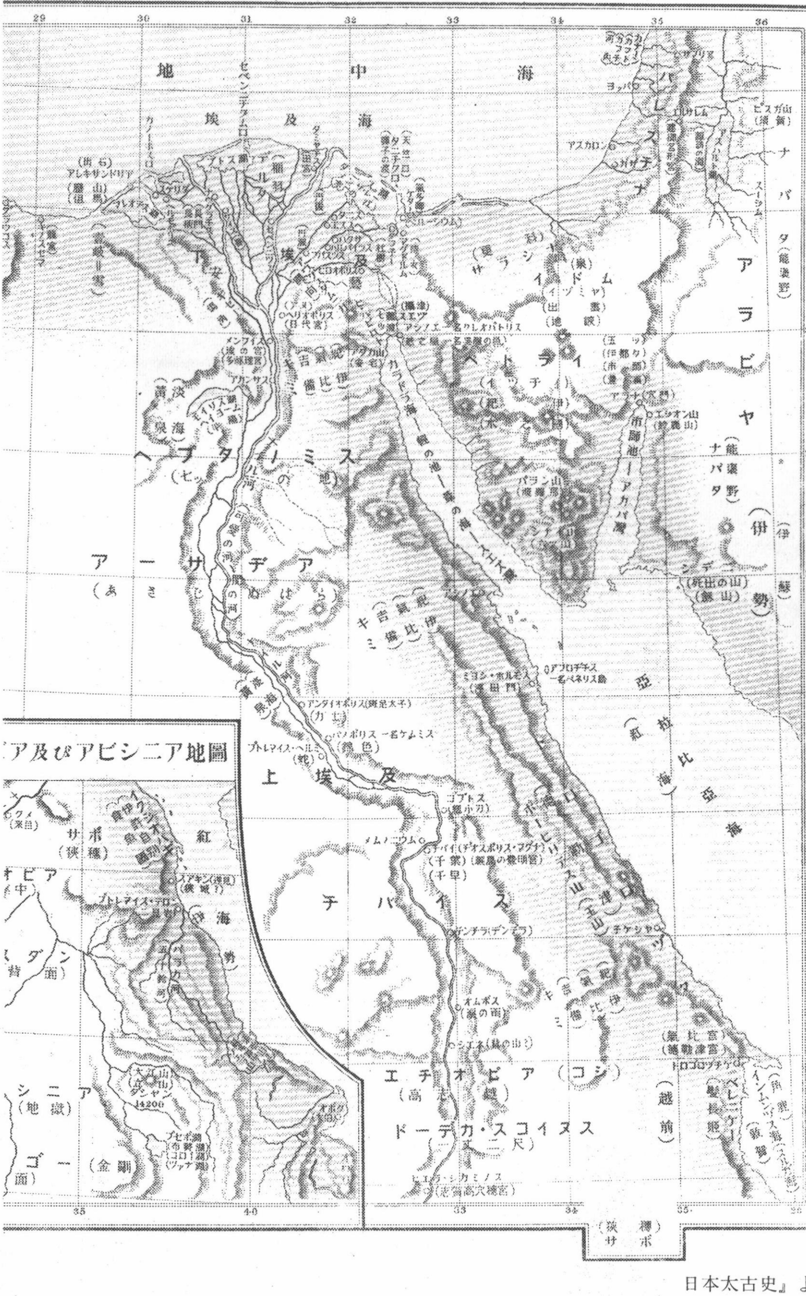
伊邪那岐ノ命、伊邪那美ノ命、天つ神の勅命を奉じて、此漂蕩へる国を造り固成んと、天沼矛を持ち、天の浮橋の上に立ちて、其沼矛を指し下して画き給へば塩、こをろ〳〵に画き鳴して、引き上げ給ふ時、其矛の末より垂落る塩凝つて一島と成る。是れ淤能碁呂島（磤馭盧島）なり。

二神其島に天降りまして、『此島を国の中心（書紀）』と為し、天の御柱を見立て、八尋殿を見立て給へり。

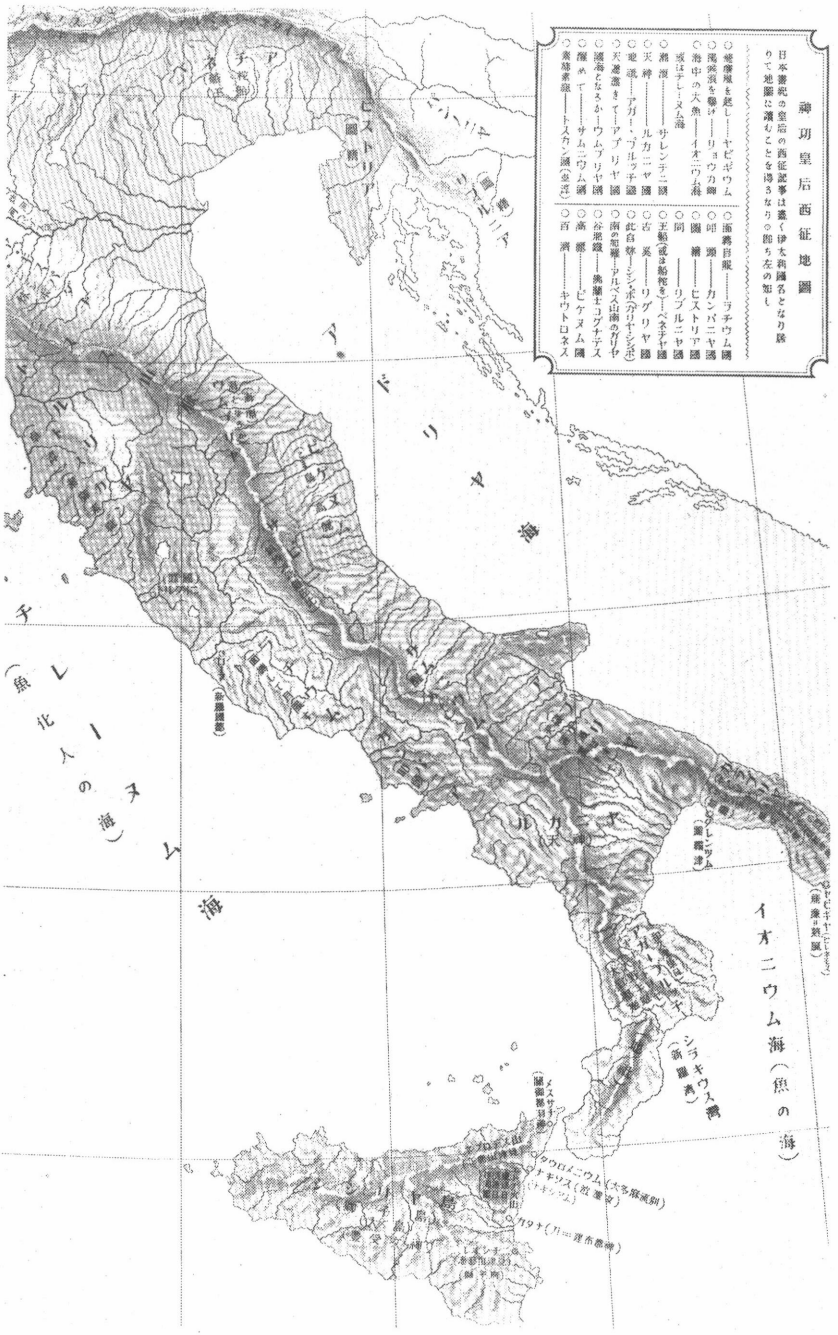
こゝに伊邪那岐ノ命、伊邪那美ノ命に問ひ給はく『汝が身は如何に成れる』と。女神答へ給はく。吾身は成り成りて成り足らざる処一処なり』と。伊邪那岐ノ命詔り給はく『我身は成り成りて、成り餘れる処一処あり。故に此吾身の成餘れる処を汝が身の成り合はざる処に刺し塞ぎて、国土を生み成さんと思ふは如何に』と。女神答へ給はく『然か善けん』。

こゝに伊邪那岐ノ命詔り給はく『然らば吾と汝と、此の御柱を行き廻り逢ひて美斗能麻具波比為さん』と。「みとのまぐはい」とは結婚なり。其式たるや、男神は左より旋ぐり、

埃及地圖
太古日本之中區



日本太古史』より


神功皇后西征地圖
日本書紀の皇后の西征記事は甚く伊太利國名となり居りて地圖に載むことを得ざりの即ち左の如し
○蝮蟲風を起し——ヤピギウム國
○風波浪を擧げ——リョウカ國
○海中の大魚——イオニウム海
○波ほとゝヌム海
○潮涯——サレンテニ國
○天神——ルカニヤ國
○地祇——アガー・ブルッチ國
○天遮遏きて——アプリヤ國
○國神たなかゝりて——ウムブリヤ國
○覆めて——サムニウム國
○高鄽——ピケヌム國
○蒸氣重疊——トスカニ國(東海)
○面鷄巨服——ラチウム國
○叩頭——カンパニヤ國
○國縛——ヒストリヤ國
○問——リブルニヤ國
○王船(或は船舶を)——ベネチヤ國
○古奚——リグリヤ國
○此自餘——シシボ(分リテシシボ)
○南の聖嶺——アルペス山南のガリヤ
○谷狹處——熱騰土コブナテス
○百濟——キウロネス
(地圖は1:7,000,000)
アドリア海
ティレニア(海)
イオニウム海(魚の海)
シラキウス灣
(地圖は1:3,000,000)

『日本太古史』より

女神は右より旋り、行き逢ひて各々頌讃の辞を述ぶるにあり。

此くて二神廻り逢ひ給ひし時女神先づ言ひ給はく『阿那邇夜志、愛袁登古袁』と。後に男神言ひ給はく『阿那邇夜志、愛袁登売袁』と。各々言ひ終りし後、伊邪那岐ノ命、女神に向って言ひ給はく『女人先づ言ふは宜しからず』と。然りと雖久美度に興して（夫婦契約）御子蛭子（Helicon 即ちアポローンに当る）を生み給ひき。此御子は三年足立たず、葦船に入れて流し棄てつ。次に淡島を生み給ひき。是れ亦御子の数に入らず。

二神協議し給ひつらく『今吾生める子良しからず、天の神の御所に白す可し』と、即ち共に天に上りて天つ神の教を請ひ給へり。

天つ神、布斗麻邇（アポローンの神巫なり、此語、後に論ず可し）に卜なはせて詔り給はく『女子男子に先き立ちて言ふは良しからず。還り降りて改め言へ』と。

二神還へり降りて、更にかの天の御柱を往き廻ること前の如くし、男神先づ言ひ給ひ、女神後に言ひ給ひ、礼式を正うして、国生みの大業を始め給へり。

之れに関して余はアポローンの希臘神話を想ひ出さずんばあらざるなり、即ち一は海神ポセイドーンの浮島と其支柱建立と、次にアポローンの「おのころ」石と是れなり。

建御雷神の奇蹟とモーゼの奇蹟

猶太のヨセフ神話は、既に十分余の立説を傍証せり。然りと雖猶太方面の史書は、尚之に止まらず、彼等の崇敬の極を尽せる所のモーゼも来りて、余の立説を証明し、比較の材料を余に供給するなり。

古事記は曰く―建御雷ノ命、天神の命を奉じて出雲に降り、大国主ノ神に神命を伝へ給ふや、一子建御名方ノ神聊か反抗の姿あり、千引の石を手末に撃げ来て『誰ぞ我国に来て忍々かく物言ふ。然らば力競せん』と言ひ給ひ、先ず建御雷ノ神の御手を取らんと謂ふ。建御雷ノ神御手を取らしめ給へば、立氷に取り成し、亦剣刃に取り成しつ。建御方ノ神懼れて退き居り給へり。次に建御雷ノ神、建御名方ノ神の手を取らんと乞ひ帰へして取れば、若葦を取るが如く、捻み拉ぎて投げ離ち給へば、即ち逃げ去りて科野ノ国の洲羽ノ海にて降伏し給へり。

従来の解釈者は建御雷ノ神が、建御名方ノ神に其手を取らしめ給へば、自己の手を立氷に取り成し給へりとの事を解して、「立氷」とは立てる氷の事なりと為せりと雖、立てる氷何が為めに人に恐れを与ふるぞ。是れ誤れり。立氷とは当て字に過ぎずして、実は「蝮」たるなり。「たちひ」の「ち」を濁音と為して「たぢひ」と為さば可なり。「たぢひ」は「蝮」たることは、国典中、地名人名等に、数々此字を使用せるに由っても知る可し。然りと雖国典とユダヤ教典との比較は、又た余の説を証明する者なり。

旧約出埃及記の言ふ所に拠れば、エホバの神モーゼをして猶太人を埃及より引き出ださしめんとして、モーゼをして、埃及王に説くべき時、示めさん為めの奇蹟力を与ふと為す。即ちエホバの神モーゼに命じて曰く『汝の手にある物は何ぞ

や』、彼れ云ふ『杖なり』。エホバ曰く『其を地に擲てよ』と。之を地に投ぐるに蛇となりければモーゼ其前を避けたり。エホバ、モーゼに謂て曰く『汝の手を伸べて其尾を取れ』と即ち手を伸べて之れを取れば手に入りて杖となると。前には蛇となり、又た杖となる。蛇はこれ古事記の立泳即ち蝮なりと謂ふべく、杖は聊か異れりと雖、古事記の劒刃なるものに当る可きなり。又た其常に「手を伸べて」と云ひ、或は「手に取る」云々と謂ふが如きは、古事記の「手を取り合ふ」の観念と見事一致せりと謂はざる可からず。手に関する観念単に是に止らざるなり。エホバ、モーゼに命じて其手を懐に入れしめ、又た之を出さしめしかばモーゼの手癩病を生じて雪の如くなれりと。是れ建御雷ノ神が建御名方ノ神の手を取り給へば、若葦を取るが如く、捻み挫ぎ給へりとの事に当り、一は手の癩病たり、一は若葦の如き弱き状態たりと雖、其手の弱きことは両者同一観念たるなり。

此くて此両奇蹟は日本国典と猶太経書と相一致せりと謂はざるを得ず、同一事実の別伝と認むべきなり。

日本太古史　下巻　（三二三～三二七頁）

『八咫』の語原

旧来の研究法に由りて「八咫」なる語より出立して、神鏡の寸尺形状を伺はんとして之を得ること能はず、之が為めに容器に由って推察せんとして平面に非ずして丈高き物の形なるべきを知るに至れり。あゝ旧研究に由りし智や窮せりと謂ふ可し。

元来三種の神器は、皆な岩戸前にて諸神の遠岐斯所のものにして、遠岐斯とは酒神教の秘密儀式たる所のOrgiesなるは既に第十三章七節に之を論し、又た天孫に関する事物は、尽く酒神的なるも之を論ぜり。然らば吾人が酒神教的のものを研究の指導として「八咫」の語原を求むるも敢て誤れるに非る如し。此に於て余は八咫なる語は、酒神の別名「イワゾ」或は「イワサ」（ドス）の語に出で、「イワ」は「ヤ」となり、「ソ」或は「サ」は「タ」と転じて、こゝに「イワタ」より「ヤタ」（八咫）となりし者にして、「八」等の数を意味せる寸尺に非ず、或は八葉の形状を意味せるにも非ずして、「酒（栄へ）の神の」を意味せる語なりと為すものなり。例せば神功皇后の待酒の歌―

『此のきは　私御酒ならず
くし（酒）の神　常世に居ます
いはたゝす。　少名御神の
かむ寿ぎ　ほぎくるほし
豊ほぎ　ほぎもとほし
まつり来し　みきぞ
あさずをせさゝ。』

中の『いはたゝす』なる語は即「八咫たす」なり。古来之を註釈して、少名御神は石の上に坐せり、或は岩に成りて鎮りませりと為す。何ぞ無意味の甚しきや。酒の如き活動、流暢、愉快、温暖の神が如何なれば堅き岩の上に、或は冷たき石と

なりて居まさんや。是れ前記希臘語『酒神』或は『酒宴』を意味せる「イワサドス」の「イワタヽス」となりしものにして是れエイワ（酔）なる語根に出で、エワス（酔す）となりしものにして、直に言語の変化作用を解す可きなり。其「イワタヽス」の「タス」の語尾を略せしものは「イワタ」なり。「イワタ」を縮むる時は直ち「ヤタ」となるは見易きことにして論を要せず。「ヤタ」は「八咫」にして、其漢字は単に発音の仮り字に過ざることを知る可し。（岩戸前なる語はイワゾマイ即「酒神祭」なる語に当る）

然らば八咫の鏡の「八咫」は『酒神の』を意味すとせば、かゞみ（鏡）は果して如何なる可きぞ。意ふに是れ第一編少名彦名ノ神の章に謂ひし所の『「かゞみ」の船』の「かゞみ」なるものたり（又た第一巻宇和島の章に述ぶる所の「ヨイサ」の太鼓に当れるものにして、酒壺、酒樽、或は酒杯なるが如し。而して其神水の滾滾湧出を「日高」と謂ひ、其宝祚を「日継」と謂ふは前に述べし如きなり。

此に於て前に述べしが如く、神鏡容器に御船代なるものありて、其の上に神鏡は御樋代内に容れられて載せ奉りあるを見よ。神鏡を載せあるいは是れ「かゞみの船」に非ずして何ぞや。今若し御樋代内に神鏡を容れて、之を載せ奉れる御船代を想像し奉りて図と為す時は挿画の如きものにして、是れ伊勢神宮に奉斎しあるもの、御形状なるが如し。

此くて（一）神鏡及び天孫に関する諸記事、（二）神鏡容器の形状、（三）神鏡記事に関する諸言語、（四）及び希臘神史との比較研究等を綜合して、八咫の鏡は「酒神のかゞみ」なるを知り、又恐れ多しと雖、其酒杯或は酒壺希臘語「日高」なるを推測し奉り、従来人々の想像し居たる所の、平面鏡よりも、無量無限の意義、滾々として湧き出で、天つ「日継」なる語なる語の『湧出』を意味せる理由を解し、其「隆え」ますの「栄え」たり、「サケ」たるをも解し得べきなり。

（二七一～二七五頁）

古事記神話の新研究

日本短歌の起原

第一、希臘の三十一文字

古事記に出て居る最初の歌はスサノヲノ命の『八雲立つ』の恋歌である。そして此三十一文字は日本最古の和歌と称せられる。然るに此三十一文字は希臘古代に行はれた三十一シラブルの短歌から来たものでは無いかと西洋の学者は言ふ。（Munsterberg『Influences Occidentales dans l'art de l'extrême orient』一七ff）日本を征服した民族がモツと古いトラジションを日本へ持って行ったに相違ないと言ふ。

併し私から言へば、希臘に行はれたという三十一シラブルの短歌こそ我が天孫民族たるヒツチトに依って希臘に伝へられたのではないかと思はれる。何となれば、私は楔形文字で書かれたアッシリヤの古文書から、五句三十一文字の短歌を発見するからである。アッシリヤの古文書はバビロンの其れに多少の変更が加えられて居るかも知れない。更にスメル、アッカド時代の言語に比すれば、可なり多くの変化が存在す

るに相違ない。

今私の紹介しやうとするアッシリヤ古文書は大抵其スメル・アッカド時代から伝はったものらしいので、少くとも今日から五六千年以前に行はれたといふことが出来る。従て原始的の文字に対して多少の変化が加へられて居るかも知れない。併し其言語は些か変化して居るとしても、其歌の形式や調子といふものは大概変化を受けずに歌ひ伝へられたものと思ふ。そして此古いバビロンの短歌は、バビロン文化と同時にヒツチトによりて希臘人に伝へられたのでは無いか。但し、希臘短歌の歴史を詳知しない私は、之を強説するほどの確信を持って居ない。

第二、バビロンの三十一文字

アッシリヤ楔形文字を以て書かれた神話の多くは、皆一種の有律文を成して居る。多くの神話学者は其有律文を読んで驚異と讃美とを極めて居る。然るに其文章のリズムが多く古事記に出て居る長歌のリズムに酷似して居るのは一層私を驚かしたのである。殊に之を読過する間に非常に屢々七五調に遭遇することは吾々日本人に対して言ひ知れぬ快感を与へるのである。私は茲に三十一文字の一例としてバビロンの日出讃美の歌を二首紹介して置く。但し此歌はアッシリオロジイの権威キング氏のドキュメントでは恰も二首を合せて一編として居る様に思はれるが、歌の意味及び形式から見て之を二首とする方が宜しいと思ふ。

イル、シャマシュ（オ、日の神）　イナ、イシドシャメ（み空の涯に）　タプハムマ（燃え出でぬ）　シガル、シャメ、ルチ、タプチ（輝やく天の門を開き）　ダラ、シャメ、タプタ（天の扉を開きて）

此歌の第四句は大分字餘りになって居る様に見へるが、原語の音を仮名文字に訳した結果こうなったので、原語にては八シラブルを以てなり、唯一字の字餘りなのである。尚ほ右の歌を日本の和歌風に訳すと次の様になる。拙いけれども意訳の儘である。

お、日の神、大空の涯に、燃え出でぬ、御門開きて、扉開きて。

第二首は次の如くである。

イル、シャマシュ（日の神は）　アナ、マチ、リシカ、タシシャ（首を揚げて）　イル、シャマシュ（日の神は）　メラムメ、シャメエ（天の光明をもて）　マタチ、タクッム（地を蔽ふ）

此第二句も大分長くなって居るが、原語では八シラブルに過ぎないのである。即ち飜訳した為に長くなったに過ぎない。歌の意味は挿入されたる文字にて充分に了解されるであろう。

右の二首の歌の如きは、私の読んだ極めて少数のドキュメントの中から発見したものに過ぎない。少し多くの時間を有する人がユックリ調べて行ったならば、随分多くの興味ある発見をなし得るであろうと思ふ。

神代秘史百話

（一〇～一二頁、二二九～二三二頁）

神秘的数字

ヘブライ語には数字といふものがないので、アルファベットの最初の十文字を一二三に当てはめ、次の文字を百千萬等に仮用して居るから、ユダヤの時計には数字の代りに此等の文字が記されてある。

ところが我神代に於ても五十音字の最初の十音字を以て一から十の数に代用して居ったのであるが、然らば当時数字は無かったかといふに、立派な数字が有ったばかりでなく、今日の支那数字は無論の事、アラビヤ数字もローマ数字も、実は皆我日本から学んだものであった。

併し一二三の数字は別に深い意味を有たぬが、ヒフミヨイムナヤコトの数字は実に神秘味津々たるものがあって、正に萬国無比の数字である。

ヒフミヨイムナヤコトモチロラネシキルユヰツワヌソヲタハクメカウオエニサリヘテノマスアセエホレケ

右は当時の五十音を丁度今日のイロハのやうに歌の形に綴ったものであるから、全体として一の完全な詩想を示して居るので、之を切り離しては独立した意義を欠くことになる。

ヒフミヨイムナヤコトモチロ

一二三四五六七八九十百千萬

併し当時の数字は今日の活字では書くわけに行かず、又一新らしく鋳造するわけにも行かぬので、残念ながら説明だけを試みる、ヒは日で太陽を象形し、十六光条を放って居る。之は太陽でもあるが絶対を示したもので、即ち神又は天皇にも之を用ひてゐる。

そして数の始めは一で、終りは十であるが、絶対の神又は天皇で始まって、完全無欠の民衆で終って居ることを示して居るから、試みに一と十とを合せて読むとヒトとなる。

即ちヒトは人で、神の民といふ義で、言ひ換へると天孫民族といふことであるから、天孫民族のみがヒトと呼ばるべきもので天孫民族以外の民衆即ち神又は天皇に直属しない。即ち王に属する人々は王の民であるからオトと呼ばるべきものである。

故にオト（乙又は弟）はヒトより一段下ったものとなるが、今は誤られて一般に猫も杓子も人と呼ばれて居る。そしてトの字は六光条を放つ星で、即ちユダヤの国章であるが、之はユダヤばかりでなく、日本には太古からあったもので、神社には何処にでも見受けられるのは其の為である。

而もユダヤ人の事をジウといふがジウは何国の国語でもないから、猶太人すらも其字義は知らないのである。ところが之は日本語で、即ちジウ（十）である。

旧約聖書の出現

猶太教、基督教及回教の共通経典である旧約聖書は、今を距る六千年前から始まって居る。そしてアダム（男）とイブ（女）を世界人類の始祖と断じて、萬国民は今日まで之を黙認して

『神代秘史百話』表紙
「カミヨノハナシ」と
読める

居ったのである。

然るに神代秘史の発見で旧約聖書は単にイスラエル民族史に過ぎざることが明かに宣告され、アダムとイブは二人でなくアダムイブといふ一国王で、赤人の始祖であることまでが明かに示された。そして六千年や一萬年の話でなく、彼は天御中主天皇よりも前の人であるから、少くも十萬年以前の人であることが分った。

黒人にもアダムイブインといふ王が居るが聖書にあるのは赤人であるから左の系図で始まって居るのである。

ヨイロバア
ダムイブヒ　アダムイブ王
赤人女祖氏　ケルマン氏

ヨイロバは今の欧羅巴であるが、其当時は西亜細亜をいふたもので、之は我神代第九代造化気万男身光天皇、即ち聖書に所謂エホバ神の皇女で、アダムイブは其子であるからエホバ神の天孫に当るわけである。

併し三人兄弟アフガカブはアフガニスタンの始祖となり、弟ケルマンはペルシャの始祖となった。そしてアダムイブはイスラエルの始祖となったのである。

降って第十三代天目降美身光天皇の御代に天皇万国巡幸の砌り、ヒレフレ山に天降られた時に、赤人民王アダムイブが直ちに奉迎したとあるが、果して同一人であるとすれば非常な高齢者であらねばならぬ。

尤も聖書にはアダムは九百三十歳で死んだとあるから同一人であるとも見られるが、当時の神代天皇は千歳万歳の長寿を保たれたのであるから、或はアダムイブといふ名が数代伝はったものかも知れぬ。

然るに第二十一代国常立身光天皇が巡幸せられた時には、阿弗利加イサワ浜ゴンダルに天降られ、セツキ王、アベル王、カイン等来りて拝礼すとあるが、此三人はアダムイブの子であるところを見ると最早代が変って居ったので、愈々イスラエル史が綴り始められたのである。

又アダムイブが楽しく生活して居ったエデンの楽園といふのは、実は其字義も亦所在地も明かでなく、一説には印度だともいふが、エデンはエダナの転訛で、エダナは支那即ち日本の枝の国をいふたものであるから、益々面白く関係して来るではないか。

すると旧約聖書は我神代秘史の一分系であるから、神代秘史の発見で旧約聖書は始めて世界的権威を裏書されたものである。

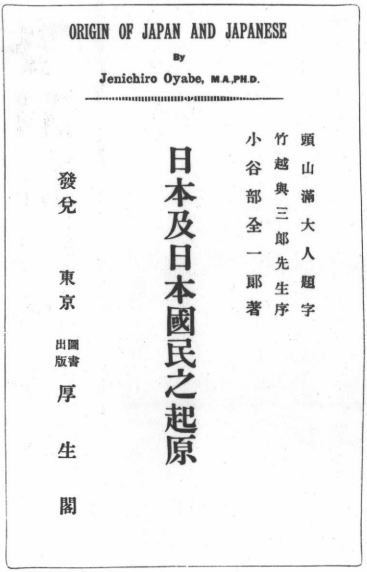
日本及日本国民之起原

（三六一～三六三頁）

神聖なる大日本と国号の由来

希伯来三聖祖の一にして其の名をイスラエルと称したるヤコブに十二人の子あり、本書の所説に重大なる交渉を有するガドは即ち其の一人にして、ガドとは幸運といふ義なり。西部亜細亜のカナンに於けるガドの領地は、経書に有名なるヨルダン河の西方の沃野にして、南は同胞ルベン族の領土に接し、北はイスラエルの宗族マナセの郷土と境を接し、東はカナンの先住民族ギリアデの地に接し、而してガド族は後に此のギリアデの広大なる土地を併せ領して其の民と雑居せるより、記録にはガドとギリアデとを混同し、或は二者同一の民族なるが如くに書せり。按ずるにギリアデ種族は後に故国を遁れて東方に遷移し、而して彼等は常に洞窟に住したる（賤民は平地に穴居せり）短軀にして疎髯の種族なりしに推して、我国の先住民たる土蜘蛛、即ちイエッタ民族に類するところあり、又其の族名のギリアデといふよりすれば、今日西比利亜沿海州のウドスキー郡を中心として黒龍江の河口より樺太に棲息するギリヤク民族の祖先なるべしとも察せらる。近世人類学者の中に、日本の祖先をギリヤクに擬する者あるは、彼の民族と接近し居りたるガド族と誤れるものなるが如し。著者が先年西比利亜に在りて実見する所に依るに、ギリヤクの容貌骨格及び黄色の皮膚、黒き毛髪、眼の細長く黒き点より身長其他性格に至るまで殆ど我が日本人に類するものあるを覚えたり。

希伯来の別名なるイスラエルの十二派中に武勇を以て聞えたるガドに七子あり、孰れも天資英邁、其の顔は獅子の如く、その捷（はや）きこと山に居る鹿の如しと経書に伝ふ。創世記四十六章に七子の名を録せり、曰く「ガドの子は、ゼポン、ハギ、シュニ、エヅポン、エリ、アロデ、アレリ」云々。以上の七子は後に七支族となり、之を総称してガド族と称せり。民数紀略二十六章に曰く、「ガドの子孫は其宗教に依れば左の如し、ゼポンよりはゼポン人の族出で（著者曰、ゼポンとは英訳の聖書より訳したるものにて猶太人はゼの発音を出すことを能はざれば之をニッポンと云ふ）ハギよりはハギ人の族出で、シュニよりはシュニ人の族出で、エヅポンよりはエヅポン族出で、エリよりはエリ人の族出で、アロデよりはアロデ人の族出で、アレリよりはアレリ人の族出づ。ガドの宗教は是の如くしてその数（かず）へ


ORIGIN OF JAPAN AND JAPANESE
By
Jenichiro Oyabe, M.A.,PH.D.

頭山滿大人題字
竹越與三郎先生序
小谷部全一郎著

日本及日本國民之起原

發兌 東京 圖書出版 厚生閣

「日本及日本国民之起源」のトビラ

られし者は四万五百人なり」云々と。著者の研究に拠るに、往古西部亜細亜を出で、シャム及び南支、琉球等を経て極東の海島に渡来し、此処に神国を創建せる偉大なる民族は、此のガドの宗族たるゼポン、即ちニッポンと、太祖ヤコブの世嗣なるマナセ族なる可しと考定す、之に就ては尚後文に詳述す。

太古人類の罪悪其の極に達し、天譴忽ち到りて四十日夜の豪雨に世界は一大洪水に覆はれ、神の人ノア一族の外、人類悉く絶滅せりと猶太経典に録せり。神ノアに命じて神の道を行ふ清浄なる新世界を拓かせ給ふ、而して希伯来人はこの神勅を蒙りたるノアの直系なるが故に自ら称して神の選民といひ、ガドは即ち其の聖裔の一人なり。カナンに於けるガド族の常業は主として農牧なりしが、壮者は専ら軍務に服せり、彼等の武勇はその天稟に出づるものにして、当時イスラエル国内にありても武名を轟かせることは歴代志に明載せり、同書上篇十二章に曰く、「ガド族の中より曠野の砦に脱れ来りてダビデ王の軍に帰せし者あり、是はみな大勇士にして善く戦ふ軍人、楯と戈とをつかふ者にて、其の面は獅子のかほの如く、其の捷きことは山にをる鹿の如くなりき。＊＊＊（原文ママ）その最も小さき者は百人に当り、最も大なる者は千人に当れり。正月ヨルダン川その全岸に溢れたる時に、是等の勇士済りゆきて谷々に居る敵を悉く東西に打奔らせたり」云々。ガド族よりは唯り武勇の士のみならず、著名の智者も許多輩出せり、其等の中にはギリアデ民族の王となり又イスラエル国の元首となりしエフタ及び大預言者エレヤあり、其他ダビデ王の顧問たりし智謀の士バーゼライ等あり、バーゼライは一名をガドの人といふ義にてガデと呼ばれ、常にダビデ王の近側に侍して枢機に参し、屢々王を戒飭し苦諫を呈して遂に賢王の名を成さしめたるは偏に隠れたるガデの力と謂ふべし、歴代志上篇二十一章に曰く、「時に神はダビデ王の先見者ガデに告げて曰ひけるは、往きてダビデに告げて言へ、神ヱホバかく言ふ、我は汝に三つのものを示す、汝その一を撰べ、我之を為さんと、ガデ乃ちダビデの許に至り之に言ひけるは、ヱホバかく言ひたまふ汝択べよ、即ち三年の饑饉か、又は汝三月の間敵の前に敗れて仇の剣に追ひしかれんか、又は三日の間ヱホバの剣、即ち疫病この国にありてヱホバの使者イスラエルの四方の境の中にて撃ち滅ぼすことをせんか」云々、是れダビデ王に非行のありしより之を戒めたるものにて、神勅を蒙りたるガドの聖者の権威は王を凌ぐものありしを観る。

言霊研究入門

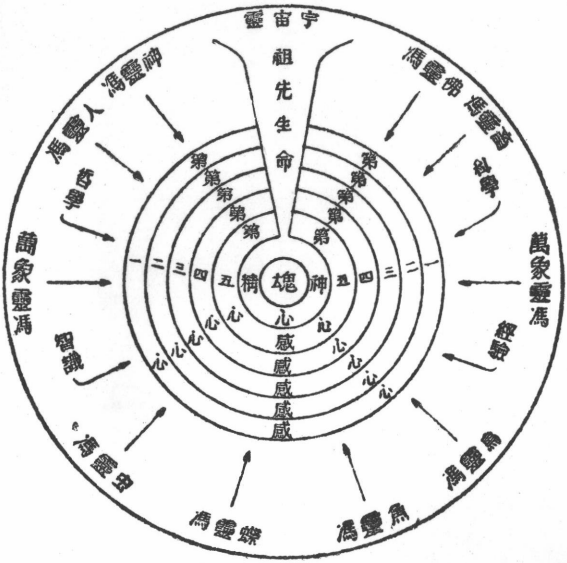
（一三～一七頁）

世界の語源

世界中のあらゆる言葉の語源が、大和言葉であるとは、現今の特殊研究者間に於て大凡立証せられてゐる所である。さうして言霊は明確に全世界に普及せられてゐるのであって、其の詳細は到底この小冊子では尽し得られないし、又言霊の分霊普衍は本論でないから、ここでは省略する。現在の世界

には大凡二百余りの言葉が行はれてゐるが、その主なるものは次の通りである。

オホオヤモト語（全世界最古真正中心の日の神系統）
ウラルアルタイ語（西ウラル東アルタイ支那神農族から起った）
ゲルマンの印度語（アリアン族から起った）



霊魂解説図,『言霊研究入門』p. 24.

単綴語（支那苗族の伏義系から起った）
アラビヤ語（セム族から起った）
ドラヴイヂア（南印度から起った）
マレー語（南洋マレー半島から起った）
エジプト語（ハム族から起った）

以上は一般有史に伝はる根幹となる言葉の系統で、これ等が時代の変遷に従って混合し或は分派して、近代及現在に至って日本語、支那語、蒙古語、独語、英語、仏語、伊太利語、スペイン語、ロシア語等となって、世界中では二百以上にもなったのである。

全世界の言葉の中でも一番尊い清音を発するものは日本語で、其の中には悠久なる神代そのまゝの言葉も相当残ってゐるのである。然るに現代の所謂学者の中には世界語の源を研究するのに西洋の学者を頼り、日本語は西洋又は支那から転訛した如く考へてゐる者が多く、その影響の及ぶ所我が国体を益々不明徴にしてゐるもののやうである。近年某学術財団の出版物に「人間の進化と言語の進化」と云ふ著述があるがそれによると「成語組織の国語等を説明せんとするも、所謂ウラルアルタイックに於て代表する各語系は、資料不完全で吾人の用に堪えぬから、西洋人の所見に追従して本書を著はした。』と記されてあった。何んと其の欧米心粋の甚だしき事か。陳腐の雑書をあさり、西洋の誰は何んと云った、某には何んと書いてあるなどと物識り顔に吹聴して、己の魂を磨くことを忘れ、糟粕の切売のみでは殆んど無価値に等しい。古

きを探り、深く真と実を究めやうとするならば、古典を渉猟し先人の研究を資料とすることも勿論必要ではあるが、其の形から影を求め、心を注いで霊を見透すだけの力を肚の中で錬らなければ達せられない。西洋崇拝は勿論愚であるが、然し深く何等の研究もせずに、何も彼も日本流にこぢ付けることも、また謹まねばならないことで、主観的に吾れ一人然りと断定しても萬人を首肯させ得るものでなければ価値も実益もない。殊に言霊研究の如きはこぢつけや独断で達することは絶対に出来ない業なのである。

茲で一寸蛇足を加へて置きたいことは、言霊と言語、即ち言葉とは異ふ。勿論言語にも生きた霊はあるが、語源又は言語学とか或は字義等によって言霊が解けると云ふものではない。云ふまでもなく文字学や言語学は科学と云はれる方に属し、言霊学は思想哲学である。其の神霊を科学的に究めようとするのには、言語とか文字とかを皆一体として総体的に綜合的に究めなければならぬのであって、部分的の研究でなく、広いものからそれを段々縮めて一元に帰納してこそ漸くにして初めて解るのである。そうして言霊研究の文字は眼で読むよりは、心で読むと云ふこともこの研究に対する一つの要素である。つまり言霊は文章で教へられるものでなく、其記述を参考として自らの魂で以て研究しなければならないと云ふことである。

日本民族の原郷

（四〇二～四〇五頁）

エファテ島語の性格

日本民族の起源や、原郷を探索することは容易な仕事ではない。その第一の考証は歴史学上より求めなければならないが、それを裏付けるものは、人類学、考古学、民族学、言語学、其他の考証資料であると思われるが、日本民族の眼型に示されるように、単純な民族でないことは、ご承知の通りである。

無機化学はいかに化学変化を起しても、その因子が判明していると、化学方程式で解答を求められるが、有機化学の変化は単純なものでなく、人工衛星時代といわれる現代でも神秘的な謎に包まれている場合が多いのである。

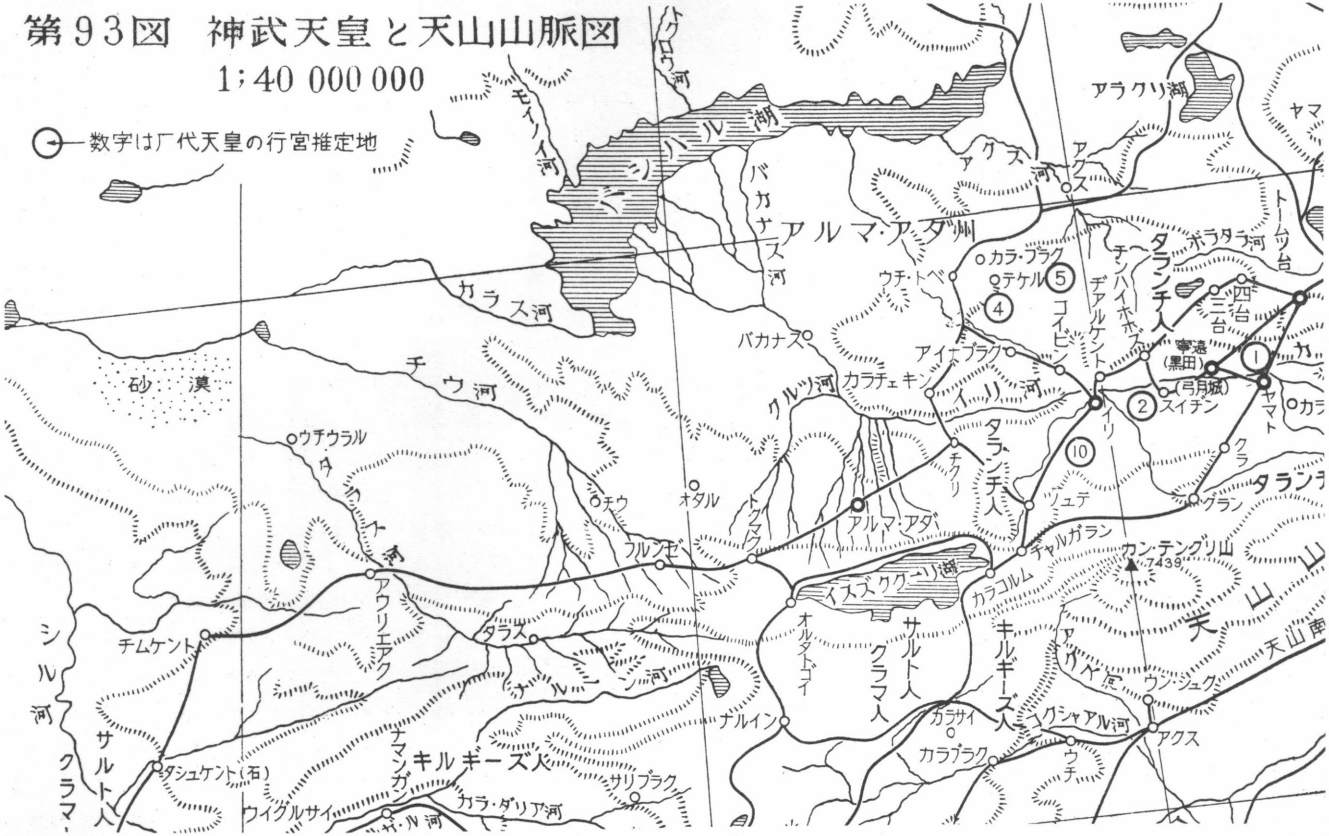
日本民族の謎も、有機化学の変化に似ており、単に人類学、考古学、言語学上から求めても、容易に日本民族の歴史が組立てられるとは思われない。然し第三章に示した南海のエファテ島語は、古代日本語であることは事実であって、それが日本列島より分岐した言語でなく、その以前の原郷より分岐した言語であることも事実である。

これは極めて重大な発見であって、極端な表現を用いると、影のない犯人の指紋を名探偵がとらえたようなもので、その言語の系統を調べ、その言語の原郷に於ける人類学、考古学、その他の考証資料を以て、日本民族の起源を解くことが出来

第93図　神武天皇と天山山脈図

1:40 000 000

数字は厂代天皇の行宮推定地



『日本民族の原郷』より

るか、が第一の手段であり、一足飛びに結論を出すことは危険である。

私は前述においてエファテ島語は、メソポタミアの中原に於て紀元前一八〇〇年頃、フルリ人によって建国されたミタニ王国、或いはミタニ帝国時代に、テイグリス河のニネヴェ（モースルの対岸）の西北方にあたるテルビラ古代都市系のものでないかと提唱した。

このテル・ビラ古代都市が、古事記や日本書紀に示される天孫降臨地にあたり、大ザブ河の流域にあたるのであるが、この附近に現地名のシダカやアマギア（或いはアマジ・アともいわれ原名はAmagi-aであり、語尾のアは複数形で大を意味する。エファテ島語も小舟をラル、大舟をラル・ア、鶏をト又はト・アとしている）があり、日本語の日高、天城に通ずるものである。

それでは何故にエファテ島語が、テル・ビラ系というのか、その理由を説明する前に、エファテ島語の性格を調べる必要がある。これには第一に日本語に二重母音がないという言語学者の所説は誤っていることと、日本語はアルタイ語系という先入感なり、所説を切捨てる必要がある。

二重母音は日本語にもポリネシア語にもあるのであって、第一に源氏物語の葵の上は、どのような音韻を持ってきても、三重母音であり、律令体制の整った奈良時代に、東出雲に意宇国があり、直江津等も二重母音のある地名である。

南太平洋のトンガ諸島は、古代より王権の確立している諸島で、サモア諸島と共にポリネシア族の原郷（二次的）といわれるがその諸島中にも、エウア島Eua,I. エ・ウ アイキ島Euaiki,I. 其他の二重母音、三重母音の地名があり、地名も言語である以上、簡単にないとは断定することは出来ない。

日本語はアルタイ語系ではなく、或る言語がアルタイ語化したことは事実であって、前述のように、蒙古語やトルコ語等のように、アルタイ語系の言語は、aとeは一語の中に交らない性格を持っている。

古事記や日本書紀に示される日本神話中の神名に、天、建等はアルタイ語系ではなく、この一例を見ても日本の古神名はアルタイ語系でないことが判明するのであるが、この表現に無理があるならば、非アルタイ語系の神名が多いということが出来ると思う。

日本語は開音節である。このことは五十音字をローマ字に書直して見ると判るのであるが、子音プラス母音であり、印欧語のように子音だけのものがない。然しこれは先史時代のギリシャ、ローマ語も開音節であったが、前数世紀頃にこの開音節が消えたといわれ、そのギリシャ語にも、前述のようにアレキサンダー大王出現以前は、十数語の方言群があり、コイネ方言が公用語となって、古典ギリシャ語となったものである。

ギリシャといえば、日本の知識人を始め印欧語族の代表者のように考えているが、ギリシャの先住民族は、メソポタミアに古代文化を築いたスメル族と血縁関係にあったペラスグ

系ギリシャ人であって、その後に侵入したアーリア系人種と混血して二次的ギリシャ人が出来あがり、これが史上に登場することを見逃してはならないと思う。

木村鷹太郎氏はギリシャ語と日本語の関係を説かれたことは、このような事情もあったことであり、先見に敬服するものであるが、唯、同氏は神武天皇がアマゾン河を征服し、神功皇后がイタリア征伐したとする所説には反対である。然し先史時代、即ちローマ以前のエトルスク人は、コーカサス人種系であり、日本人に類似する点も多いのであるが、それだからといって直ちに日本民族と結びつけるわけにはゆかない。

それよりも古代クレータ島語の五字一組の開音節語の方がより重要な資料と思われるのである。日本に神代文字が存在した、しない等の議論よりも、日本語の五字一組音韻が、古代クレータ島語、英国のアイルランド島に残るオーガム文字、キプロス島（一名サイプラス島）の音節文字、これ等がセム系アルファベットの文字順、五字一組の方法といかなる関係にあったか、日本の五十音字がこれ等の配列順といかなる関係にあったかを調べる必要がある。

その内、オーガム文字はケルト語を書くために後世に工夫して作られたものであるが、ムーアハウスによると、このケルト族は吟遊詩人としてアイルランド王朝に仕え、世襲制で十六世紀頃まで残っていたといわれ、ケルト族の僧は魔術を使い、占トを行い、カシの木を神木としてその林や森を崇め、その神域にいけにえを捧げるといわれる。その首長は僧団から選挙されて一生その職をつとめるといわれるが、その宗旨を文字に現すことを嫌い、口伝によりその秘法を授けたものらしい。

このケルト族は、ウラル方面のスキタイ族が西方に移動し、ドナウ盆地に於て北欧人種と混血して生れたのがケルト族といわれ、フランス、イタリー、イベリア半島方面にも移動しているので、イタリア人、フランス人、スペイン人等にも、ケルト族の血液が見出されるのである。

神聖X型文化の秘密

（一五～一九頁）

日本語創生期の秘密

私は前節で太陽信仰が人類最古の文化ではないことを説明してきた。また太陽信仰がある一地点から起ってだんだんと世界各地に伝播したと主張する太陽巨石文化説をも否定してきた。しかもなお世界各地の古代文化に太陽文化の花が咲いていたことも事実である以上、その花を咲かせた種子に注目する必要がある。これは論理的にいって必然の過程であろう。そしてその種子の一番主なものが神聖X型文化なのであるが、それは次章でゆっくり説明することとして、ここでは、神聖X型文化を理解するための準備として、ことば、特に日本語について研究してみよう。

ことば、これは実にふしぎなものである。まあ常識的に考えて、言語の発達しない原始時代にあっては、わめき声のよ

うな発声と身振りで意思を通じたにちがいない。アメリカインデアンの一部では身振り言語がひじょうに発達しており、頭、手、足をいろいろに動かすだけで、一と通りの演説もできるそうである。しかし、唖でもない限り、身振り言語はやっかいこの上もなく、その上複雑な思想の表現も不可能で、発声器関を使用することばが発展していったのは当然の成行であったろう。もちろん始めから複雑なことばがあったわけでなく、最初はきわめて簡単であって、どの人種の場合でも、ア、カ、サ、というような一シラブル（一音節）のものであった。

実際こんなことは解りきったことであるのに、なぜ私がくどくどとのべているかというと、多くの言語学者が日本語の言語学的位置を決定するにあたって、未だに文法にこだわっているからである。

一体、文法があって、それから、ことばがあったのであろうか。そんな馬鹿らしいことがあり得ないのは当然である。しかし、それにもかかわらず、日本語と周辺語と比較する場合、文法のちがいとか似ているとかが重要な問題となっており、結局最後には、日本語は周辺語と孤立していると匙を投げてしまう。とすれば、なぜ、日本人の祖先は文法のできる前に日本列島に移住し、そこで大陸と隔離されている間に、彼ら独自の言語を完成したと主張できないのであろうか。

欧州で発達した比較言語学は、文法の比較を重視した。それはそれで確かに意味のあることであった。というのは、欧州の各民族は文法ができあがってから分離したからである。それを、文法ができる前に分離した古い民族にあてはめても、はかる物差がちがうのであるから役に立つはづがない。それでは、共通の物差はなにかというと、それがすなわち、神聖X型文化であり、私たち日本人がそれについて大きな役割をすることになるのであるが、これは後のお楽しみとしておこう。

さて以上のような観点から、日本語についての諸学者の意見を読者自身によって批判していただくことにしよう。

服部四郎氏によれば、「単語のちがいが否定的断定の根拠とはなり得ない。何となれば、文法体系よりも単語の方が遙かに外国語の影響を受けやすいので、同系語でありながら単語がひじょうにちがっていることはあり得べきことであり、また音韻は何千年のうちに著しく変化し得るから、私たちが容易に音韻法則を見出し得ないほど単語の外形の変化する可能性もあるからである。日本語と朝鮮語との間にも断片的にではあるが、音韻対応が指摘されてきている。」（同氏論文「国語の周囲」昭和十八年四月）また、大野晋氏によると、「言語が親戚の関係にある（つまり同系である）ということを証明するには、単語の比較の外に、文法を比較してみなくてはいけない。同じ一つの言語から分かれた言語ならば、文章の中の単語の順序は同じであるはづであるからまづ第一に単語の順序を考えてみる。そして純粋に文法形式を表わす部分が、音韻対応の法則に支持されて、数多く発見されるならば、同

系と言いうるというのが、ヨーロッパでヨーロッパ語を中心にして発達してきた比較言語学の方法である。」（同氏著「日本語の起原」岩波新書、昭和三二年九月）さらに橋本増吉氏によれば、

「それから日本民族であるが、普通には日本の民族は朝鮮の民族と同一種のものと認められ、共にこれをウラルアルタイ語族の中に入れるのであるが、実は日本民族の人種的関係はまだ十分に明瞭でなく、いわゆるウラルアルタイ語に属すべきもののようではあるが、その単語には特殊なものが多く、他の民族との連絡関係を求めることが困難で、たといウラルアルタイ語に属するとしても、その如何なる位置を占むべきか明りょうではないのである。最近、或は南の方、いわゆるオーストラ、アジヤ語に連絡を求めようとする試みも行われているのであるけれども、なお十分我が民族の種属問題を解決せるものとして、首肯せしめる説がない。」（同氏著「東洋古代史」四九頁、平凡社世界歴史大系）

私は、以上の諸大家の説を横目にみて、自分の道を進む以外に方法はない。何故ならば比較言語学では日本語の謎を解くことができないからである。同じような意味で、アメリカに於て最近流行のモリス・スワデシュ氏らの考案になる「言語年代学」(Glottochronology) 的方法にも反対である。

比較言語にゆきづまった場合、次のとるべき道は、言語発生学、すなわち、どうして日本語が発生したかの問題についての研究以外にはないはずである。これは実に難しい問題であり、未だかつて世界のどの学者も言語発生の過程を、各国語について明解、具体的に説明し得た例はない。なぜできなかったというと、単なるうめき声から言語に移行する時期、すなわち、ことばというものの第一頁の知識がなく、七、八頁、或は十二、三頁あたりからの知識で万事を説明しようとしていたからである。

私が日本語の発生過程を明確にすることができると公言すると、多くの学者はその耳を疑がうにちがいない。しかし、できるのである。これも、神聖X型文化という基盤があるからであるが、その前に古代日本語探究のための重要な手段を一つ発表させて頂きたい。

これは古代民族に共通の発音的特ちょうであったらしいのであるが、子音を明瞭に強く発音して、母音の方はむしろムニャムニャと口の中で消えるような不定不明瞭な発音の仕方をする風習である。このよい例が古代フェニキア人で、フェニキアのアルファベットには従って母音がないのである。フェニキアと同じセム族に属する南アラビアの諸部族もこれと同じような発音傾向をもっていたらしい。

ナイルより邪馬台まで　（一一～一三頁）

天孫は西に降臨す

日本人は昔から、〈天孫降臨〉というと雲に乗ってニニギノ命（みこと）が五伴緒（いつとものを）という従神をお伴に下

って来る場面を想像する。ところが、神武建国より三千年以上も前に〈太陽帝国〉を建国したエジプトの神話では、天孫はナイル河を河上から蓮華の花に乗って下って来た。

古来から〈エジプト人の知恵〉という言葉もある程に独特の知恵を持っていたエジプトの賢人はどんなことを考えていたのであろう。彼らはアキツ aḫ3t と称して東と西の地平線——即ち〈日出ずる処〉と〈日没する処〉の二つの地平線上の国を聖地と考えていた。そして天孫は西に降ると考えた。それは日が西に沈むことから考えついたことであろう。東西地平線を尊ぶのは、太陽と大地とが接する所といえば東の日の昇る所と、西の日の沈む所としかない。日中になれば太陽は遠く地上を離れてしまう。太陽から日の御子が地上に降るとすれば西の地平線よりないわけである。これが彼らの自然観察から発した知恵なのである。

従って天孫は地上に降るや、たちまち夜の国のあらゆる障害悪鬼と戦わねばならない。そしてやがて東の地平線に〈日の御子〉として再生し、世界を照らすのである。

漢字とエジプト文字,『ナイルより邪馬台まで』 p. 20.

このような東の国と西の国という遙かに離れた聖地の構想がどうして太古のエジプト人に植え付けられたのであろうか。それは彼らの国土が世にもまれなる地形にあったからである。ナイルの民にとって、ナイル河は南から北に彼らの国土を真っ二つに割って流れる無限の流れであった。砂漠の中に細長くナイル河に沿ってのみ与えられた国土は東の国と西の国の二つに分断されていた。そこでエジプトの国土の中には、はっきりと東方日出ずる文化と西方日の没する国の文化が生まれたのであった。今日数々のピラミッドが残されているが、それらはすべてナイル河の西にのみ見出だされる。それは太陽が西に沈むが如く、人生の旅路を終えた者も西に沈み、太陽と共に夜見国(よみのくに)に打ち勝って東天に再生しようという悲願から出たことであった。即ち太陽の子たるファラオは常にナイルの東に都した。

すると天孫降臨という生と、墓場の国という死が共に西方のエジプトの風土に座をしめていたことになる。ここに彼らが生と死の循環、更に進んでは生と死の一如というような高遠な宗教真理に到達する契機があったのである。

ピラミッドがアラビア語でマスターバ(腰掛)と呼ばれる階段状のピラミッドから発達したものであることは、それが単に美学の上からや構造的な問題からではなく、天に昇降する階段としての役目が負わされていたからである。王の御霊は

浄化して其処から天に昇ると同時に、そこから又地上に降って新しき日の御子の御霊として宿らねばならないからである。従ってエジプト人にとって墓場は単なる死者の弔葬の場ではなくして、御霊を迎える場でもあったのである。

このような天孫は西に降るという原理は、日本神話の中にも歴然と伝えられている。天孫が〈つくし〉という日本国の西の果てに降臨したとされていること、後に天孫の都が東方〈やまと〉に定められねばならなかったこと、神武東征といって、太陽に向かって敵を討つことは出来ないという不文律がありながら、西から東に征討の軍を進ませられた、ということ、応神天皇がやはり新羅征伐という西の国から胎中天皇として東に来られたこと、これらの伝えの中に、天孫は西から東へという原則が上古においては日本でも信奉されていたことがわかるのである。

言霊百神

（二一五～二一七頁）

ヨブ記

この様に千引ノ石をもって中枢である高天原を結界して、雷よ、醜女よ、黄泉軍よ来る勿と止めた記紀の記録を読んだ時に、これに関連して思い出されるのは旧約聖書ヨブ記の左の数節である。「海の水ながれ出て、胎内より湧きいでし時誰が戸を以て之を閉ぢこめたりしや、かの時われ雲をもて之が衣服となし、黒暗をもて之が襁褓となし、之に我が法度を定め、関および門を設けて、曰く、此までは来るべし、此を越ゆべからす、汝の高波ここに止まるべしと」（三十八章）

ヨブ記のこの数節と記紀の黄泉比良坂の記事とを比べる時、両者は全く同一の事柄を述べているものであることが肯づかれる。伊邪那美命の後継者である須佐之男命は海原を治らす神であって、黄泉軍はその海原の潮の氾濫に譬えることが出来る。「雲をもて之が衣服となし」とは子音のことであり、「黒暗をもて之が襁褓となし」とは母音および父韻のことである。それは暗黒の隠り神であり、幼稚な魂の衣（むつぎ）である。「関および門を設けて」とは結界、千引ノ石のことである。「エデンの園の東にケルビムと自づから旋転る焔の剣を置きて生命の樹の途を保守りたまふ」（創世紀三章）とあるところのものである。「此までは来るべし、此を越ゆべからす、汝の高波ここに止まるべし」とは「雷よ来な」と云うことと同じである。

ヨブ記と記紀とは何故にこのように一致するのであろう。このほか前述した如く参宿、昴宿、北斗等の星座の名とその操作についてヨブ記は述べているが（三十八章）、これ等の星座のたたずまいによって母音、父韻、子音である言霊の様相を示そうとしていることが明らかに看取される。イエス、キリスト以前のキリストと云われている預言者ヨブもまたモーゼやイエスと同じく、神代の日本と密接な関係を持った人であることが肯づかれる。此のことに関する記録はまだ発見されないがヨブもまたモーゼ、イエスと同じく日本に留学して神

道を学んだ一人であったかも知れない。

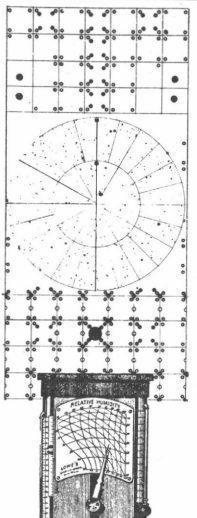
盟ひて曰く、族離れなむ。又曰く族負けじ……族離れなむは「私達は夫婦別れをしましょう」という絶妻之誓いであり、族負けじは「千頭絞り殺さむ」「千五百産屋立てむ」の争いである。更にこの時「乃ち唾く時に化出る神の号を速玉之男ノ神と曰ふ。次に掃ふ時に化出る神の号を泉津事解之男ノ神と曰ふ」とある。唾（椿）は続づく言葉の気であって、速玉之男の神は前述の甕速日ノ神の義に近く、伊邪那岐ノ命が投げた蒲子と笋に当ろう。泉津事解之男ノ神は黄泉国外国すなわち世界中の言葉や思想の意義を判断理解（事解、言性）する原理と云うことで、すなわち千引ノ石（来名戸の祖神）の活用と考えられる。

岐美二神の離婚状態はこの時に始まって、その期間は今日に到るまで実に悠久五千年以上に亘っている。然しこれは永劫の離婚ではなく、やがて伊邪那美ノ命の使命である黄泉国の文明が完成される時、いずれ二神が蓬萊の島台の上に友白髪の高砂の尉と姥として並立する時が来たのである。

新刊　ユリイカ叢書　A五変型上製　九〇〇円

錬金術　タロットと愚者の旅　R・ベルヌーリ　**種村季弘訳論**

生死・再生の環のなかに、無辺の宇宙を解析し、定義し、人間のものと化すこと、「錬金術」とは人間の「智」の源泉であると同時に、世界＝宇宙の秘密に参与せんとするものの、秘法の宝庫であり、『タロット』とは、錬金術的世界像を驚嘆すべき想像力によって形象化する恐るべきシンボリズムである。本書は古代エジプト・ギリシャの起源からマラルメ・シュルレアリズムの現代に至るいわゆる錬金術の思想の来歴を、豊富な図版と資料で精緻に解明する。巻末に訳者の書下し論考80枚を添えて送る。



最前線　好評発売中　ユリイカ叢書　A五変型　九〇〇円　**岩田宏**

大岡信氏評――『最前線』にはますます凄味をおびてきた岩田宏がいる。これらの詩と散文の中で底光りしている孤独できびしいまなざしは、人をたじろがせるに十分だ。しかし、そのまなざしにぴったりかさなり、むしろそれを養ってさえいるものが、岩田の本質的なやさしさであることこそ、これらの作品の真の凄味をなす。絶望に耐えて生きること。すなわち《最前線》で今生きつつあること。その証言がここにあり、私は胸をつかれつつ読む。

近刊　ユリイカ叢書　A五変型上製　予価九〇〇円
椿説泰西浪曼派文学談義　由良君美

グランド・ガラヴァーニュの旅　アンリ・ミショー　小海永二訳
B五変型本フランス装函入　予価二一〇〇円

偏愛的作家論　澁澤龍彦著

青土社―ユリイカ　東京都千代田区西神田一三―一三　山田ビル　電話（二九一）九八三一

中野孝次
実朝考
河出書房新社刊

「昭和十五年とよばれる年に、ぼくは十五歳であった。そしてそれ以後の五年ほどのあいだにぼくは、生涯のエネルギーのすべてを使い果たした気がするくらい、異様に凝縮した時間を生きさせられた」と著者は、冒頭で述べている。これはどういう意味なのであろうか。十五歳から二十歳にかけてのそのような体験の真実さを信用する気にはなれないというのが卒直な感想だ。おそらく、著者はその時間に、すべてを体験してしまったのかも知れない。「ために、以来三十年経ったわけだが、……民主化されたといわれる戦後の四半世紀と、どっちが本当の現実と感じられるかと自問してみると、……」と書き、戦後に対して不信感を抱きつづけているようだ。

そのような著者がなぜ、実朝を論ずるようになったのだろうか。戦後の白々しさを著者は、西欧の文学を自分の感情の場とすることで過してきた。それが「いずれにしろ、ここ数年、ぼくは憑かれたようにこの国の過去に、とくに実朝の時代に深入りしてきた」と書く変貌は何なのであろうか。

「だが、彼が尊貴と結びつけばつくほど、実朝は反逆者集団から浮いた存在になった。一言でいえば、彼はその生まれと置かれた地位からして、現世で真に帰属するもののないなにかと定められていたのだ」。これが著者の実朝像であり、それが著者の実朝への親近感につながっていくのかもしれない。この世で何も帰属するものがない、すなわち「中有」であるということ、それが現代人の真相であるとすれば、中世にそれを生きた実朝は、歴史を超えた存在として著者の目に捉えられたのだ。日本人の中世を探る書として一読の価値がある本といえよう。

松本鶴雄
背理と狂気
笠間書院刊

著者によれば、「このエッセイも不思議なほど共通のポイントを有している。……例えば〈反近代〉から〈土着〉的なものに至るライン。あるいはカフカを基軸とした文学イメージの点綴をとおしての存在論的な文芸批評等々……。全体は二部に分けられている。第一部は、「現代文学論――あるいはその原像を求めて」であり、第二部は「作家と作品」である。第一部では、カフカを論じたものに興味を惹かれる。現代文学は、カフカをひとつの頂点としてもっていることは否定できないであろう。

第二部では、椎名麟三から始まって、安岡章太郎までを、その作品と作家を論じている。その中では三島由紀夫を論じたものが一番面白い。書かれたのは、三島由紀夫が例の事件を起す半年位まえのことである。著者にとっては、追記に書いているように「私にと

っては三島由起夫は否定すべきものだった。だが否定しながらも、奇妙な親近感が持てる作家で、いつの日か、この人も老成して、川端康成のような世界か、谷崎潤一郎のようになることを私は心遠く、待っていたのである。」

人間とは、否定するものに親近感をもつことを著者は率直に表明しているのだ。それは否定しながらもではなく、否定するがゆえになのかも知れないが……。

最初の論文「背理と狂気の世界に向って――序にかえて」でいっていることがこの論文集の主調音のように思われる。すなわち、「だが、それにもかかわらず依然として『あまりの安易さに死ぬほど退屈する』とこの人生を認識せずにはいられぬ精神の系譜は存在する。これが、世紀末の思想であることは間違いない。

梶木剛編
井上良雄評論集
国文社刊

本評論集に収められている論文中の白眉はやはり、「芥川龍之介と志賀直哉」であることは間違いないであろう。作者、井上良雄は既に三十五年前に筆を折り、現在は、バルト神学の一権威になっている。「芥川龍之介と志賀直哉」の中で井上良雄は次のように書いている。

「五年前、芥川龍之介氏の死が報ぜられた時の激しい衝動を、今日も尚われわれは忘れない。……芥川氏の自殺はいかなる自然死よりも自然なものとわれわれには思はれた。……最早、問題は有島武郎氏の死の場合の様に『人ごと』ではなかった。……既に芥川氏が死を以て証明したのは、われわれの知性の無力以外のものではなかったのだ。」

著者は芥川の死をそのように受止め、結論的に「われわれの周囲を取りまいてゐるものは、最早、敗北の文学ですらない。文学の敗北があるばかりだ」と書く。これは、現代の文学を取り巻いている状況であるといえるだろう。そして、芥川がどうしても勝てなかった文学者として、志賀直哉をあげているのだ。この論文集に収められた吉本隆明の解説「感性の自殺――井上良雄について――」は、吉本隆明一流の断定的表現において、いかにも示唆的である。例えば「老齢の世界を生理以外のものとして作品化した大家たちを、ほとんど持っていないことも確かな事といっていい。」などがそれである。これは、皮肉ととれない事もない言葉ではある。

本評論集は、編者が、筆を折り、再び自己表白を拒んだ著者を強引に口説きおとすことによって出来上ったものであり、その意味では、筆を折るということ――例えばランボーのように――が、いかなる意味であるのかを、読者に理解させるかも知れない、貴重な評論集といえるように思われる。

季刊パイデイア　バックナンバー

○―創刊号　特集＝構造主義とは何か
○―第二号　特集＝映像とは何か
○―第三号　特集＝変革の演劇　オフ・オフ・ブロードウェイ
○―第四号　特集＝ヌーヴォー・ロマンの可能性
○―第五号　特集＝瓦解と創造　革命の中のアメリカ
○―第六号　特集＝シュルレアリスムと革命
○―第七号　特集＝モーリス・ブランショ
○―第八号　特集＝ジョルジュ・バタイユ
○―第九号　特集＝ヌーヴェル・クリティック
○―第十号　特集＝シンボル・錬金術
○―第十一号　特集＝思想史を超えて―ミシェル・フーコー

編集部より

パイデイアは本号より新しい編集方針で旅発ちました。その結果の一部がこの12号です。成功したか否かは、本号を読まれた読者諸兄に委ねるよりほかありません。忌憚のないご意見をお待ちします。次号は六月末におとどけする予定です。好評のうちに連載中のJ・ジョイス「フィネガンズ・ウェイク」は本号に限り休載させていただきます。次号以後をご期待ください。

本誌の定期購読をご希望の方は、住所、氏名、何年間かを明記のうえ、現金書留あるいは郵便為替（振替口座東京九〇一四六）にて小社パイデイア係までお申し込みください。一年間の購読料は、誌代五回分二千四百円、送料五百円、計二千九百円です。

思潮社

東京都新宿区市谷砂土原町3－15
電話東京267－8153営業部
振替東京8121

●図書目録ご請求はハガキにて小社E係まで

好評既刊　処女懐胎／ブルトン＆エリュアール★600円　物の味方／ポンジュ★600円　夏／ワインガルテン戯曲集★1200円　ダダ・シュルレアリスム／ツァラ★1000円　別冊現代詩手帖『泉鏡花』★590円

破滅を終らせるために
ギンズバーグ／諏訪訳
倒錯する現代の苦悩と穢れに悶えつつも、幻想を吐出しつづけるギンズバーグの評論・手紙・対話集成★1000円

ネルヴァルの神話
デュリー／篠田知和基訳
暗い冥界から蘇生した詩人の美しい謎に百年の闇を隔てて呼びかけ対象と自己の詩的世界を結晶させる★1000円

夢について
あるいは
暗黒の島の虜人
カイヨワ／金井裕訳
バタイユ、レリスらとコレージュ・ド・ソシオロジーを構成したカイヨワが夢をめぐって展開する論集★1000円

獣道
ミシェル・レリスの作品3
評論集／後藤辰男訳
尖孔にも似た諸々の対象との接触から、晦渋かつ特異な批評形式となって捩れ拡がる内的地平を定着する1920年代から今日までの評論を集大成★1800円――既刊　オーロラ／癩窺

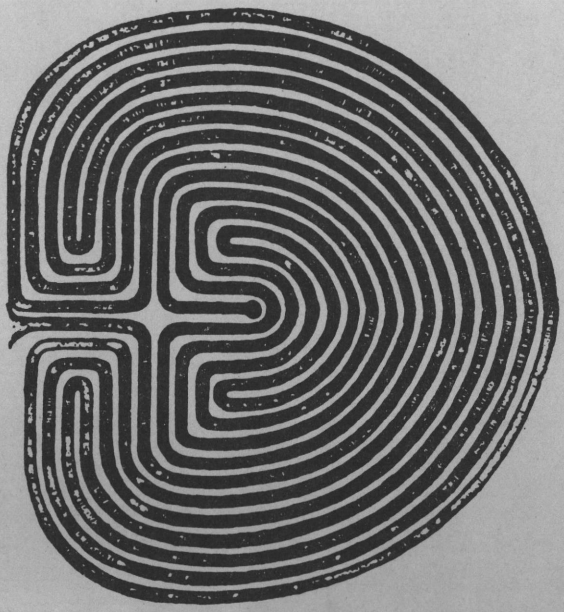
阿呆の王
ネルヴァル／篠田訳
幻想、悪魔、狂気、地獄、分身等の萌芽を鏤めた作者二十代後半、最初期に書かれた幻の小説本邦初訳★1800円

死んだ教区
ベルナノス／山本功訳
両次大戦を凌ぐ暗黒の海底から、狂気の交錯醜悪と絶望、虚無と陶酔との重畳を悪夢的に描破する作品★1800円

おとらんと城綺譚
ウォルポール／平井訳
18世紀末の英国を席捲したゴシック小説の代表作を格調ある古調の名訳で再現し直した五巻の合巻本★予1800円

瀧口修造の詩的実験 1927-37
日本で為し遂げられた唯一の誠実性あり徹底性あるシュルレアリスムの無二の実験として評価された絶版詩集（1927年LINESから1937年妖精の距離）を読者の要望に応えるべく縮刷普及版として刊行する　★1200円

竹内書店出版図書目録



●竹内選書

J・グルニエ　井上究一郎訳
アルベール・カミュ回想
四六判　七六〇円

フランス現代の一時期を多くの難問題を一身に背負いつつ生きた作家カミュ師グルニエは　カミュのすべての発想　すべてのテーマ　すべての夢　すべての苦悩に　細かい網をひろげ　これを慈愛にも似た温い目ですくいあげている

R・ステファン　佐々木武訳
行動的精神の軌跡
——冒険者の肖像
四六判　八八〇円

ブルジョア文明の頽廃を拒否し　強烈な自我を主張してやまない四人の冒険者——T・E・ロレンス　L・N・ロセル　A・マルローらの行動の軌跡を　パリ・コミューン以後の激動を背景として　明晰な筆致で描きだす

H・ベアール　安堂信也訳
ダダ・シュルレアリスム演劇史
四六判　九五〇円

ダダとシュルレアリスムの演劇について　戯曲とその上演とを常に考慮して概説した本書は　これまでほとんど無視されてきたフランス演劇の一面を今日の演劇と比較してみる恰好の手引であり　ほかに類書をみないユニークな演劇史といえよう

小山茂樹
知られざる中東
四六判　八八〇円

悠久なる歴史をもつ中東　豊富な石油資源をかかえる中東　イスラエルとの因縁の角逐を繰返す中東——そこはわれわれにとって近くて遠く既知のようで未知のくにだ　この中東の現状と将来の展望を　豊かな見聞をもとに余すところなく描きだす

●竹内選書続刊

ジョナス&クライン　竹内靖雄訳
幼稚化の時代 I・II
田原総一朗
あらかじめ失われた世代
S・ソンタグ　由良・高橋・喜志訳
沈黙の美学
パウエルス&ベルジエ　川本皓嗣訳
魔術
L・エスカルピ　川本皓嗣訳
文学的なものと社会的なもの
D・ド・ルージュモン　須原和男訳
エロスの神話
N・O・ブラウン　由良君美訳
愛の構造
P・クロソウスキー　豊崎光一訳
ニーチェ論
J・ゴッドソン　崎村久夫訳
空に安全はない

コリン・ウィルソン著作

中村保男訳

アウトサイダーを超えて

B六判　六八〇円〒110　二六六頁

神の凋落した現在　人間は何によって生きるかを考える新実存主義を提唱する．サルトル　カミュ　ハイデッガー　ベケットなどの作品に見られる現代の悲観主義的な実存主義を克服し　進化の観念を基礎とする新しい実存主義を展開．

大竹勝訳

性の衝動 新実存主義への道

B六判　六八〇円〒110　二八四頁

新実存主義の創設の一環として性倒錯・性犯罪を取り上げ　現象学・ゲシュタルト心理学的方法からフロイトを批判しつつ現代における性衝動の意味を考察する．鋭い洞察力と厖大な文献とによって　隠された性の源泉から人間存在へ迫る問題作．

中村保男訳

夢見る力 文学と想像力

B六判　六八〇円〒110　三三八頁

人間存在の意味を求めて常に新しい旅を続けるウィルソンが　サルトルの『想像力の問題』を契機に　ドストエフスキーからヌーヴォー・ロマンまで　文学と想像力の問題を徹底的に追究しつつ　現代文学の不毛性を激しく弾劾した会心の文学論．

高儀進訳

殺人の哲学

B六判　八八〇円〒110　三二六頁

殺人とは　最も根源的な悪の選択であり〈私〉の「想像世界」が具体的な「現実行為」によって　一挙に外化されてしまう現象である．コリン・ウィルソンは　この想像と現実の間に拡がる《悪の空間》を社会哲学としてみごとに昇華させた！

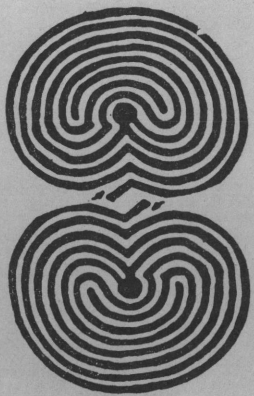
飛田茂雄訳

発端への旅 コリン・ウィルソン自伝

B六判　八八〇円〒140　三六〇頁

無限に展がる〈世界〉に対してひとの思念の形はなぜかくも貧しいか　という少年期に抱懐した問いの核芯を研ぎすまして　存在と想像力の深層を穿ち　新実存主義として己れの思想を表出するに至るウイルソンが自らの道行を記した自伝．

●AL選書
未知の想像世界をきりひらくアクチュアルライブラリー



J・グルニエ　井上究一郎訳
孤島——カミュ序文
四六判　五八〇円〈〒110〉　二五四頁

地中海への激しい愛と　東洋思想への深い造詣をもって知られる卓抜な思想家グルニエが《存在の不幸》について孤独な省察を綴った珠玉の名エッセイ集。
その哲学的瞑想は散文詩のごとく厳しく美しい文体で語られ　読者を深い感銘にさそう。

サルトル／パンゴーほか　平井啓之訳
サルトルと構造主義
B六判　四九〇円〈〒110〉　二五四頁

サルトルの全体像を批判しつつ実存主義と構造主義との関係を問う　ル・クレジオ　パンゴーなど気鋭の作家評論家十二人による力作評論集。
最も新しいサルトルと今日のフランスの思想状況を知る上にきわめて興味深い見取図となっている。

J・シクリエ　浅沼圭司訳
ベルイマンの世界
四六判　七八〇円〈〒110〉　三一二頁

愛の不毛と神の不在とを執拗に描きつづけ　現代に生きるわれわれに深く問題を投げかけるベルイマン。
本書は　処女作『危機』から最近作に至るまでの　巨匠ベルイマンの人と作品と思想をあますところなく論じたユニークな作家論。

C・E・マニー　三輪秀彦訳
アメリカ小説時代
四六判　七八〇円〈〒110〉　二三六頁

伝統から隔絶されて育ちながら　それ故にまったく新しい文学の世界を拓いたアメリカ小説の本質は何か？　映画と小説　フランス文学とアメリカ文学の比較を通して　現代アメリカ小説の諸問題とその可能性を鋭く大胆に論じた画期的評論。

C・E・マニー　三輪秀彦訳
文学の限界
——サルトル・カフカ・Chモーガン
B六判　七八〇円〈〒110〉　二八六頁

鋭い分析力と細やかな感受性はボーヴォワールをしのぐといわれ　『アメリカ小説時代』等でわが国の読者にも深い影響を与えた現代フランスの関秀評論家マニーが　サルトル　カフカ　Ch・モーガンの三人の作家を通して文学の限界を探った名著。

フーコー／ソレルスほか　岩崎力訳
新しい小説・新しい詩
四六判　六二〇円〈〒110〉　二三八頁

この『新しい小説・新しい詩』における報告と白熱した討論は　言語・事物・時間という文学創造の最も基本的な命題を改めて論ずることによって　既成の文学理論ではもはや捉えきれない《現代文学》をその根底から問い返そうとする果敢な試みである。

R・ラウド　柄谷真佐子訳

ゴダールの世界

四六判　六四〇円〒一一〇　一九二頁

日常生活の奥底に潜む屈折した行動への情念。恐ろしくも苛立たしい生の倦怠…　ゴダールはこの《現実》を目まぐるしく切りかわるカメラで　また時には執拗なまでに固定したカメラで捉えきる。本書はゴダールの映像の貴重な方法論的分析である。

K・ヴァーゲンバッハ　中野／高辻訳

若き日のカフカ

四六判　七八〇円〒一一〇　二八頁

カフカの幼年時代から三十歳に至るまでの心と生活を緻密に跡づけてカフカの未知の一面を照らし出すとともに　不滅の小説群がいかにして生まれたか　その精神的背景をあらゆる資料を駆使して論じたカフカ研究には欠かせぬ名著。

J・ウォード　出淵博訳

アラン・レネの世界

四六判　六四〇円〒一一〇　二二二頁

『二十四時間の情事』　『去年マリエンバードで』などですでに馴染み深い映画作家アラン・レネを　初期の短篇など未紹介のユニークな作品を緻密に跡づけながら　現代世界の間隙に鋭くくい込む彼の豊かなイメージの世界を描き出す。

N・O・ブラウン　秋山さと子訳

エロスとタナトス

四六判　九八〇円〒一一〇　三九六頁

人間の歴史を生本能と死本能との無意識的な闘いの歴史として捉え　文化の精神分析学的な意味を徹底的に問いつめた大胆な文明論。最も優れたフロイト解釈ともいわれ欧米で圧倒的な高評を与えられた名著の待望の本邦初訳。

A・バージェス　前川祐一訳

現代小説とは何か

四六判　七八〇円〒一一〇　三二〇頁

新しい方法を模索しつつ　さまざまな実験をつづける現代小説はどこへ行くのか？　イギリスで　作家として評論家として最も注目されている俊英アンソニー・バージェスが　世界の現代小説を縦横に論じ　現代文学の本質を問う野心的評論。

L・ピエール・カンほか　渡辺広士訳

ロートレアモン論

四六判　七八〇円〒一一〇　二五八頁

言語の放射体ともいえる天逝の詩人の奥深い矛盾の闇に様々な角度から明晰な光を当てて単なるシュルレアリスムの御神体としての像を破毀し《絶対的反抗》の中に　また《エクリチュール》との関連において　その非存在たる存在を探る画期的評論集。

ビュトール／シャルボニエ　岩崎力訳

ビュトールとの対話

四六判　七八〇円〒一一〇　二七二頁

単なる《文学》の域を超えて《宇宙》に対する全人的反応の見事な実例とも言えるビュトールの仕事のなかからシャルボニエは　主に『ミラノ通り』『モビル』をとりあげて鋭く切りこみ　その創作過程ないしは背景をみずから語らせる。

M・ビュトール　高島正明訳

ボードレール

四六判　九八〇円〒一一〇　三三四頁

ボードレールが《ポオ翻訳集》出版の夜に見た夢の記述を手がかりに　鮮かに展開する異色の詩人論。《小説家》ビュトールの鋭い視線がはじめて描きえた《異常な物語》としての詩人像は　また　ポオ＝ボードレール＝ビュトールの幻想の絆の投影である。

ゴダール全集

全四巻　四六判箱入

蓮実重彦・柴田駿　監訳

《カイエ》時代から現在まで　批評と実践活動によって

世界の発見から　世界の解体へと　突き進む

ゴダールの全体像！

愛とは　自由とは　人間とは何か……これらの根源的な問題を日常的な状況の中で捉えながら　激しく変貌をつづける現代を〈ことばの絵〉の中で再構成し　新しい人間のモラルと可能性をあくことなく追求するゴダールの短篇　長篇を含む全シナリオと全エッセイに詳細な註をつけて収録した画期的全集!!

1　三〇〇円

女は女である—長

シャルロットと彼女のジュール—短

水の話—短

勝手にしやがれ—長

2　三〇〇円

女と男のいる舗道—長

軽蔑—長

恋人のいる時間—長

3　三〇〇円

アルファヴィル—長

男性・女性—長

メイド・イン・USA—長

彼女について私が知っている二・三の事柄—長

4　二〇〇円

ゴダール全エッセイ集

小さな兵隊—長

立派な詐欺師—短

カラビニエ—長

怠惰な罪—短

未来展望—短

気狂いピエロ—長

ヴェトナムから遠くはなれて—短

中国女—長

ウイークエンド—長

対談〈赤い映画〉ゴダール／コントネー

現代アメリカ戯曲選集

全二巻

喜志哲雄・小田島雄志・沼沢洽治・斎藤偕子――訳

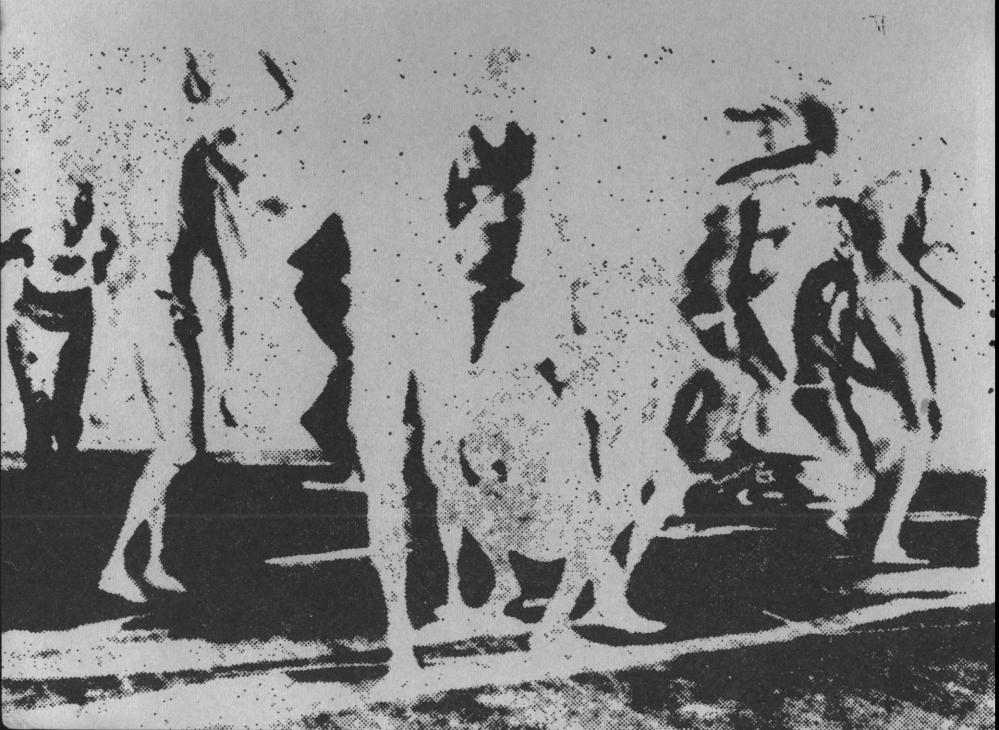
既成演劇に反逆し
真の劇的空間を求めて実験を重ねる
変革の演劇《オフ・オフ・ブロードウェイ》
地下のアメリカの苦悩と脈動を伝える
最も新しく　最も野心的な戯曲集

●――第一巻　九八〇円

シャツ――L・メルフィ
シカゴ――S・シェパード
二つのボール――P・フォスター
3号の快調人生――M・I・フォルネス
気をしずめてよ、おかあさん
――M・テリー
将軍帰る――F・オハラ
レディ・ブライトの狂気
――R・ウィルソン
アメリカ大砂漠
――J・オッペンハイマー

●――第二巻　一二〇〇円

ファッツ――R・オウエンズ
梟は答える――A・ケネディ
戦争――J・C・ヴァン・イタリー
インド人はブロンクスへいきたがっている
――I・ホロヴィッツ
ネクスト――T・マックナリー
ホーム・ムーヴィーズ
――R・ドレクスラー



デュラス戯曲全集

全二巻　四六判美装箱入

M・デュラス——三輪秀彦・安堂信也・岩崎力・大久保輝臣・平岡篤頼・末木利文——訳

舞台の上で　きわめて日常的な会話がつづく
それは時候の話であり
家庭の話であるかもしれない
現実の舞台の上で淡々と演じられる芝居は
しかしその背後に
確かにしたたかなもう一つの現実がある
この「現実」をさぐりあてるのがデュラスの芝居だ

●—第一巻　九八〇円

辻公園——三輪秀彦訳
ラ・ミュージカ——安堂信也訳
治水保林——三輪秀彦訳
セーヌ・エ・オワーズの陸橋——岩崎力訳
ジャングルの野獣——安堂信也訳
説——三輪秀彦

●—第二巻　一二〇〇円

シュザンナ・アンドレール——三輪秀彦訳
木立ちの中の日々——安堂・平岡訳
イエス、たぶん——安堂信也訳
シャガ語——安堂信也訳
私に会いに来た男——末木利文訳
ヴィオルヌの犯罪——大久保輝臣訳

ピンター戯曲全集

全二巻　四六　美装箱入

H・ピンター——喜志哲雄・小田島雄志・沼沢洽治——訳

部屋のなかの二人の人間に何が起こるのか？
誰かがドアを開けて入ってくるのだろうか？
日常会話の不気味なまでに厳しい再現を通して
不条理の存在を描出しドラマの
根本問題に肉迫する詩的演劇

●—第一巻　一五〇〇円

部屋——喜志哲雄訳
料理昇降器——喜志哲雄訳
バースデイ・パーティ——沼沢洽治訳
かすかな痛み——小田島雄志訳
夜遊び——小田島雄志訳
管理人——喜志哲雄訳
ナイト・スクール——沼沢洽治訳

●—第二巻　予価一五〇〇円

こびとたち——小田島雄志訳
コレクション——喜志哲雄訳
恋人——喜志哲雄訳
ティー・パーティ——沼沢洽治訳
帰郷——小田島雄志訳
地下室——沼沢洽治訳
風景——喜志哲雄訳
沈黙——喜志哲雄訳　夜——沼沢洽治訳

P・ガスカール　青柳瑞穂訳

種子(たね)

四六判　五八〇円〈〒110〉　一九二頁

ガスカールが　いかにも具体的な観察を　いかにも抽象的な言葉の世界になめらかに移行させて　ひとつの強固なイメージの世界をつくるのを読むたびに　感嘆の身震いをしてしまう．　かれには潔癖な純粋な感覚がある．——大江健三郎氏

B・サンドラール　生田耕作訳

世界の果てにつれてって！

四六判　八二〇円〈〒140〉　四〇六頁

町から町をとび廻る情熱と淫乱の女優テレーズの熱い踵の熱しぶりはマクベスの魔女が急に色気づいたような毒花で　それに歩調を合わせる読者は　なるべくテレーズに顎を蹴飛ばされぬようにしがみついていなければならない．——唐十郎氏

M・ビュトール　中島昭和訳

段階

四六判　二〇〇円〈〒140〉　四〇八頁

アメリカの発見と征服の授業を発端に　地理の教師は一人の生徒を共犯関係に置いて中等教育の精神空間を再認すべくテキテトを記し始める．直角への情熱で四次元の立方体を築きあげ　時間と空間のカノンのなかに全体性の恢復を追求する問題作．

M・ビュトール　松崎芳隆訳

ミラノ通り

四六判　八二〇円〈〒140〉　二七六頁

成年式の《祭り》の夜、一羽の鳶(ミラン)の影が七層の建物に住む人々の頭上を十字によぎっていく。エジプトを共鳴器として諸文明の対比のなかにビュトールは、鳴り響く弔鐘を暴き、言葉のひとつひとつによってその音を中断しようとする。

ナンセンス詩人の肖像

種村季弘　A五変型箱入　九八〇円〈〒140〉　三二六頁　（品切）

エドワード・リア　ルイス・キャロル　鏡の中の言葉

からシュルレアリストを経て今日に　詭弁・謎・アディナタ

至るナンセンス詩人たちの　狂気と　迷宮言語と言語遊戯

倒錯の世界を渉猟し　文学史の側面　グロッソラリー・狂人詩・共感覚

に流れる《黒いユーモア》の本質を　奇妙な動物誌ほか

追求したユニークなエッセイ集.

文学と疎外

平井啓之　四六判箱入　八四〇円〈〒110〉　二五八頁

文学による人間の救済は果たして可　サルトルの変貌

能か？　サルトル研究者として名高　サルトルが提起した問題

い著者が　サルトルとジュネを中心　知識人の社会参加について

に　知識人論・文学による人間疎外　『葬儀』について／ジャン・ジュネほか

克服の問題を鋭く論じた待望の評論.

ダダ宣言

トリスタン・ツァラ　小海・鈴村訳　A五判箱入　二〇〇円〈〒110〉　一八六頁

ダダはひとつの眩暈であり瞬間的な　『七つのダダ宣言』――気取りなき声明

持続のなかでのみ呼吸しうる純潔無　アンチピリン氏の宣言／弱き恋と苦き

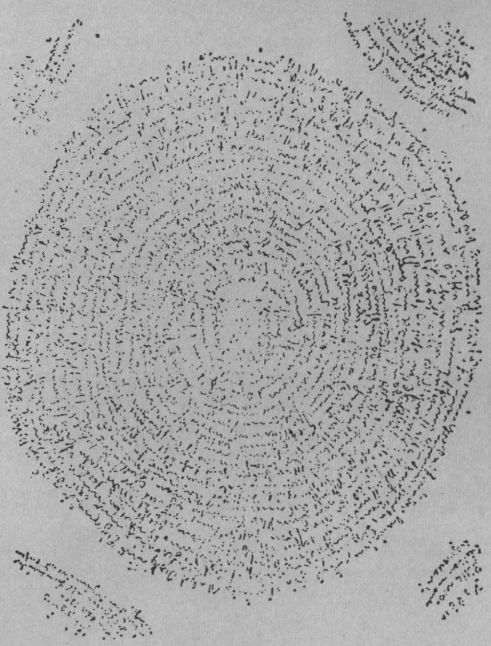
垢な微生物であった.　ツァラはそ　恋についてのダダ宣言／反哲学者a a

れを認識しその直観ゆえに寧ろその　氏の宣言ほか　『ランプ製造工場』――

死を急がせたのである.　芸術と狩猟／ダダの諺／諧謔の破局

描くことはふたたび愛すること

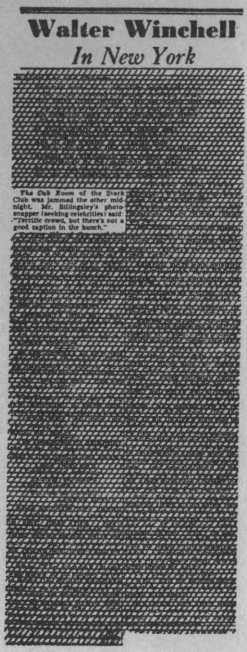
H・ミラー　飛田茂雄訳　近刊



マクルーハン著作集

全三巻全巻美装箱入

現代はもはやこれまでの歴史主義では捉えられないという観点に立つ今日の構造主義哲学は既成の人間観を打破り　世界をいわば空間的に捉えようとしている．　非文字文明にその規範を求め《線》から《点》への移行を説くマクルーハンの思想は　まさにこの構造的思考を目指すものである．



1 機械の花嫁 ——産業社会のフォークロア

井坂学訳　B六判　九八〇円〔〒140〕　三七六頁

人間の理性を麻痺させるコマーシャリズムの魔力と　それに翻弄されている現代人の愚かさを　ともに完膚なきまでに批判した　機知とユーモアにあふれる異色の現代文明論

2 グーテンベルクの銀河系 ——活字的人間の形成

高儀進訳　B六判　二〇〇円〔〒140〕　五五〇頁

印刷術の発明以後数世紀にわたる活字支配の歴史を刻明かつダイナミックに体係づけ　もはや活字を超えてしまった現代文明の本質を衝く！　著者の思想の根幹を示す労作．

3 人間拡張の原理 ——メディアの理解

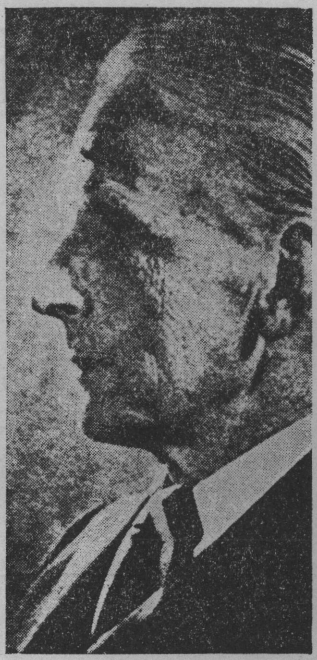
後藤和彦・高儀進訳　B六判　七八〇円〔〒140〕　四七〇頁

全てのメディアは人間機能の拡張であり　メディアそのものがメッセージである　という革命的な見解を述べ　多元化し錯綜した現代を再構成するユニークな現代文明論．

E・カッシラー
象徴形式の哲学

全三巻　近刊　　生松敬三ほか訳

今世紀最大の哲学者の一人
エルンスト・カッシラーの主著
文化現象の基底をなす
言語・神話・宗教・芸術・歴史・
科学等を人間がつくり出す
〈象徴形式〉として
把握・解明し〈世界認識〉を
超えて〈世界了解〉に到る



第一巻　好評発売中　一九〇〇円

言語——一九二三年

序論および問題の提起
第一部　言語形式の現象学のために
第一章　哲学史における言語の問題
第二章　感覚的表現の位相における言語
第三章　直観的表現の位相における言語
第四章　概念的思惟の表現としての言語
第五章　論理的関係の諸形式の表現としての言語——関係概念

第二巻

神話——一九二五年

序論——「神話の哲学」の問題
第一部　思惟形式としての神話
第一章　神話的対象意識の性格と基本方向
第二章　神話的思惟の個別的カテゴリー
第二部　直観形式としての神話
神話的意識における空間的時間的世界の構造と組織
第一章　基本対立
第二章　神話の形態論の基本特徴——時間・空間・数
第三部　生活形式としての神話
神話的意識における主観的現実性の発見と規定
第一章　自我と魂
第二章　神話的な統一感情・生活感情からの自己感情の造出
第三章　祭儀と犠牲
第四部　神話的意識の弁証法

第三巻

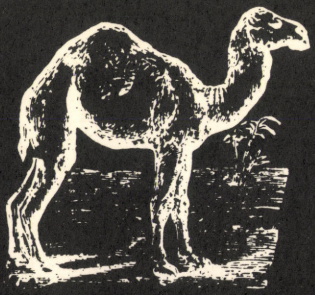
認識——一九二九年

序論
第一部　表現機能と表現世界
第一章　主観的ならびに客観的な分析
第二章　知覚意識の基本要素としての表現現象
第三章　表現機能と身心問題
第二部　表象の問題と直観的世界の構造
第一章　表象の概念と問題
第二章　事物と性質
第三章　空間
第四章　時間直観
第五章　象徴的含蓄
第六章　象徴意識の病理学のために
第三部　科学的認識の意味機能と構造
第一章　概念の理論のために
第二章　概念と対象
第三章　言語と科学——事物の記号と秩序の記号
第四章　数学の対象
第五章　自然科学的認識の基礎

竹内選書　八八〇円

知られざる中東

小山茂樹著



悠久たる歴史をもつ中東、古代遺跡の宝庫中東、豊富な石油資源をかかえる中東イスラエルと因縁の角逐をくりかえす中東——そこはわれわれにとって近くて遠く、既知のようで未知のくにだ。本書は多くの難問をかかえながら近代化への苦悩の道を進む中東諸国の現状、将来の展望を、あますところなく描きつくす。

竹内書店
東京都港区北青山2-12-35　電話404-8571

人を救うものは宗教に非ず　サラムの葦道だ
高林吟二

一会は僥倖であり一期は横死による他はない
塚本邦雄

悪尉　その人生のにがさは失地に執しつづける〈負〉の志である／**馬場あき子**

平田神学とは加害者の文化から構築された大伽藍である／**竹内健**

一休は〈見ること〉と〈見られること〉の接触点を象としてあらわした／**笠原伸夫**

天皇制の権力は日本人の資質のなかに存在する／**森秀人**

この野性児には裸形の自然の強い残忍な認識だけがある／**石崎浩一郎**

季刊パイデイア©第12号
定期刊行4回＋臨時増刊1回発行
発行人―竹内博・編集人―高野寛
発行所―竹内書店
東京都港区北青山2－12－35
電話＝03・404・8571　振替＝東京90146
写植＝サンライト美術
印刷＝平文社　製本＝親愛

特価＝480円　雑誌7521－5/10